مقامات الحكمة

شيخ عيسى نور الدين





Frithjof Schuon

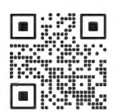
Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Les stations de la sagesse

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Stations of Wisdom



www.onetradition.org

Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org

ISBN 978-3-908154-57-0



المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَةٌ

كثيرًا ما قيل حقًّا وصدقًا إن أمراض عصرنا قد نجمت عن انفصال الدين والعلم. ولعل من قبيل التناقض أن بدايات الانفصال كانت كامنة فى الدين ذاته، أو على الأقل فى جوانبه البرانية وغير الموضوعية، بمعنى أن الدين لم تدعمه التفاسير القائمة فى مقام الحكمة sapiential order، أو أن عقل معظم الناس مبنى على هيمنة الانفعال وليس على البراهين الميتافيزيقية، أى لا على عنصر العقل المُلهَم ولا على التفاسير السببية، والتى أُهْمِلت كما لو كانت أمرًا خارجًا عن الدين، مما أدى بها فى النهاية إلى الانقلاب عليه، وقد جاء هذا الانقلاب 'من أسفل' أى فى مستوى جدلى ومادى صرف، إلا أن هذا الانفصال كان له أسباب أخرى ذاتية وموضوعية، فقد كان هناك 'الثقافة الدنيوية' التى أطلقتها النهضة الأوروبية ثم ديكارت، مما أدى إلى تهافت الذكاء التأملى والغريزة التدينية عند الناس من ناحية، ومن ناحية أخرى ظهرت عوامل جديدة واكبت مخترعات ومكتشفات من كل نوع وانتفعت من ذلك التهافت، وقد تبدَّت تلك الأشياء للناس كما لو كانت دحضًا جليًّا لأركان الإيمان، ويبدو أن الإنسان الحديث قد فقد قدرته الفطرية تدريجيًّا على مقاومة إنحطاط الوقائع التى تنتمى إلى مرتبة الطبيعيات، ولكنها تخرج عن حدود التجربة الطبيعية لبنى الإنسان. إن الجمع بين الرمزية الدينية

السماوية وبين وقائع المجرات الفلكية فى وعى واحد لهو أمر يحتاج إلى ذكاء يعلو على مجرد العقلانية ما لم يواكبها إيمان غير عادى، وهذا يضعنا فى قلب المعضلة الحرجة فى عمل العقل المُلهَم، ومن ثَمَّ يحملنا إلى مسألة العرفان والجوانية. وبشكل عام، فإن تفسير عداء الكنيسة فى العصور الوسطى للنظريات الفلكية كامن فى هذا الانفصال بين الدين والعلم، وله مبرر يتضح باستقراء النتائج التى أدى إليها.

ولكن نزعة الشك تلك ليست دائمًا بحاجة إلى معونة الفلسفة الديكارتية حتى تؤسس نفسها، فلم يكن من شأن تلك الفلسفة أن تنبت أصلاً لولا وجود تربة صالحة لها فى نفوس معاصريها. والحق أن 'الدنيوية' كانت الصدع الذى تسربت منه روح إنكار ما يفوق الطبيعة حالما توفرت لها الظروف المناسبة. وليس هناك شعب مهما بلغ ميله إلى التأمل يستطيع مقاومة الآثار النفسية للعلم الحديث، ولكن الاختلاف هنا بين الذين وسمتهم النهضة بالمادية والجماعات التراثية فى آسيا وغيرها، ما هو إلا اختلاف نسبى يبين بوضوح كيف أن ذلك العلم 'غير طبيعى' فيما يتعلق بحقائق الطبيعة الإنسانية. ومن الثابت أنه ليس هناك معرفة سيئة فى حد ذاتها من حيث المبدأ، إلا أن كثيرًا من أشكال المعرفة يمكن أن يكون ضارًا فى الواقع، وذلك لأنها لا تتفق مع عادات الإنسان الموروثة، كما أنها تُفرض على الإنسان فرضًا قبل أن يستعد لها روحيًا، ويصعب على النفس أن تتعود على حقائق لم تقدمها الطبيعة ما لم تكن مستنيرة بالمعرفة الميتافيزيقية للوجود

أو بالقداسة التى هوى فيها، ولهذا كان الوحى ثم العقائد التراثية التى انبثقت عنه يحسبان تمامًا لطبيعة التجربة الإنسانية الجمعية، وهى الأساس الضرورى حيث إننا بشر، وهذه العقائد تطرح معرفة كيفية متكاملة للكون فى الوقت الذى تعبر فيه عن فكرة أن الكون بأجمعه ليس بشىء إلى جانب المطلق، وأن هذا المطلق يخفى على كل وسائل البحث التى توفرت فى المعارف الإنسانية. وتنطبق على الفن أيضًا مبادئ حدود 'الطبيعى normal' و'الربانى providential' فى معطيات التجربة، فالفن يحتاج إلى ضوابط limitations تحكمها الطبيعة على الأقل فيما يتعلق بالجماعة، وهو بتعريفه أمر سلبى 'غير واعٍ'، وليس على المرء إلا أن يضع تحت تصرف جماعة كاملة، أو حتى الحرفيين منهم، ماكينات وصناعات كيماوية، وسوف يفسد فنهم لا محالة، ليس بالطبع فى سائر تجلياته ولكن من حيث انتماؤه لكل الناس.

وهكذا كانت مأساة العقل الحديث ناتجة عن أن معظم الناس غير قادرين على فهم التقابس بين التعبير الرمزى للتراث والمكتشفات العلمية التى تدفع الإنسان إلى الرغبة فى فهم 'لماذا' كان كل شىء؟ وهو أيضًا يريد أن يكون ذلك الـ' ماذا' سطحيًا وسهلاً على شاكلة الظواهر 'العلمية'، أى إنه يبغى أجوبة على مستوى خبرته هو، وحيث إن تلك الخبرة مادية صرفة فلن ينفتح وعيه المغلق مقدمًا على كل ما يدور وراءها.

ولا يشعر الإنسان الحديث بالرغبة فى الاعتراف قبل أى شىء آخر بفكرة وجود إله حسب فضائل إنسانية فى 'غاية الكمال' وقد خلق العالم بموجب خيريته وكماله، وهو سبحانه يعلم سلفًا عن فظائع هذا العالم، وخلق فيه الإنسان 'حرًّا' وهو يعلم سلفًا أنه سوف يسىء استخدام حريته، وبرغم خيريته اللانهائية فإنه سوف يُجازِى الإنسان على خطاياه التى هو أعلم بها. وقد كان من قدَرِ الإنسان أن يُغَيَّبَ بلا جدوى على يد ثلم رمزية الأنسنة، وهى رمزية حتمية جرى اختبار كفاءتها طيلة آلاف من السنين فى صراع مع أنماط من الخطاب الذى لا شك فى عدم كماله إلا أنه يناسب ظروفًا خاصة، فينغلق فى وجه الحقيقة بما فيها الحقيقة التى تلزم للنجاة والخلاص لمجرد الجدل ولا غير[1]. والإجابة على تلك السفسطات هى أن المطلق ليس مقولة مصطنعة يتولى علم النفس تفسيرها، ولكنه برهان واقعى 'سابق على العقل' مثل الهواء الذى نتنفسه، أو هو مثل وجيب قلوبنا، وهو الذكاء النقى الغريزى للعقل المتأمل المُلهَم الذى إن لم يصبه الضمور فلن يسمح بأى شك فى هذه المسألة، فبراهينها كامنة فى جوهره ذاته، وهى أن المطلق يتخذ بالضرورة حيال الإنسان صفات شبه إنسانية anthropomorphic ودون أن يقتصر سبحانه على تلك الصفات فحسب، وأن إمكانية وجود الخير فى الإنسان

١ رأى القديس بطرس على وجه التأكيد أنه «سيأتى فى آخر الأيام قوم مستهزئون سالكين بحسب شهوات أنفسهم. وقائلين أين هو موعد مجيئه لأنه من حين رقد الآباء كل شىء باق هكذا من بدء الخليقة». بطرس ٣: ٢-٤.

برهان ميتافيزيقى على خيرية الله التى لا حدود لآثارها فى العالم، وقد كانت عاطفية الأنسنة والتشبيه فى أديان التوحيد هى ما وجب أن تكون عليه باعتبار طبيعة الجماهير التى تخاطبها، وأن المتون المقدسة بشكل عام 'علمية' بموجب رمزيتها المتعددة الفاعلية، وتحتوى على علم كونى وميتافيزيقى وأسرارى فى آن واحد، إضافة إلى تطبيقات أخرى ممكنة تبرهن على أن الإنسان لو تُرِكَ لعقلانيته فلن يُفلح إلا فى إطلاق القوى المظلمة المذيبة لما فوق العقلانية.

وقد كان الحلان الفيدانتى والطاوى اللذان تجنبا عقبات الأنسنة والتشبيه لا يناسبان الجماعات التوحيدية، إلا أنه تعين البحث عن حل يتوخى الطبيعة نفسها بعد مأساة التناقض الظاهرى للبرانية نظرًا لاحتياج تلك الجماعات إلى تفسير سببى بعد أن فقدوا غريزة التدين والتسليم، وبدأوا فى الصراع مع التناقضات المنطقية التى تلازم التشبيه. وقد وُجد الجواب أو الحل فى الغرب أيضًا ولكنه جاء فى شكل عام غير مباشر لا يستطيع معادلة التناقض فى وعى الأغلبية فى رمزية النظم التشبيهية، ولعل معظم 'المثقفين' بلا مواربة لا يتحلون بذكاء يكفى لفهم أدبيات فى مرتبة كتابات القديس آنسليم أو القديس توما الأكوينى بالعمق الكافى حتى يجدوا فيها البرهان على الربوبية، ولقد ساد إظلام عالمنا، سواء أكان فى الغرب أم فى تداعياته على الشرق وغيره، فى براعة الجدل العقلى وسطحية الثقافة معا، وأصبح من المعتاد بينهم معالجة المفاهيم باعتبارها لُعبًا عقلانية

لا تُلزم المرء بشيء، أى إن كل شيء يُؤكل ولا شيء يُهضم، ولم تعد الأفكار تَعلَقُ بالذكاء الذى ينزلق عليها دون أن يتأنى ليفهمها، فالعقل الحديث يتحرك 'على السطح' ليتلاعب بالصور الذهنية دون أن يعرف إمكاناتها ودورها، فى حين أن العقل التراثى يبدأ من العمق، ومن هناك جاءت العقائد التى قد تبدو متعنتة ولكنها كافية تمامًا للتأثير على الذين يعلمون ماهية العقائد. لقد فقد إنسان القرن العشرين الإحساس بالسكينة والتأمل، وعاش على القشور ولم يعد يعلم شيئًا عن الثمار.

إن إحدى الخطايا الفادحة لعصرنا هى الحديث عن 'إفلاس' الدين، وهو بمثابة إلقاء التبعة على الحقيقة لكى نرفض الإيمان بها، ومن ثم إنكار الحرية والذكاء على الإنسان، والذكاء يعتمد إلى حد كبير على الإرادة، ومن ثم على حرية الإرادة.

الأُرثُوذُكسيةُ وَالْعَقْلُ

قد يبدو من الوهلة الأولى أنه لا علاقة بين العقل والأرثوذكسية، فكثيرًا ما تؤخذ لفظة 'أرثوذكسية' كمرادف 'للامتثال' بل وأحيانًا كمرادف 'للتعصب' و'التبلد العقلى'، بينما يبدو العقل بجانبه الاستدلالى لكثير من معاصرينا نوعًا من 'البحث الحر' أو 'التفكير الإبداعى'، ومن ثَم يصير نقيضًا للعقل المُلهَم أو التأملى، والأرثوذكسية من وجهة نظرنا هى مبدأ الانسجام الظاهرى وفق أية صيغة لمنظور روحى سليم، وبالتالى فهى أمر ضرورى لأى نزوع عقلى حقيقى، مما يعنى أن جوهر كل أرثوذكسية لا بد أن يكون الحقيقة وليس مجرد الولاء لمنظومة دينية قد يتحول إلى خطإ فى نهاية المطاف، وأن تكون أرثوذكسيًا هو أن تشارك علانية فى منظومة 'دينية' فى ظل عصمة المبدإ الذى يحكم الكون ويصوغ ذكاءَنا.

إلا أن ما يُشكِّل صعوبة فى تعريف الأرثوذكسية هو أنها تطرح صيغتين مبدئيتين إحداهما جوهرية أو جوانية، والأخرى شكلية أو برانية، حيث تُعنى الأخيرة بالاتساق مع الحقيقة فى بعض أشكالها المنَزَّلة، بينما تُعنى الأولى بالحقيقة الجوهرية والكلية بغض النظر عن كونها تتسق أو تتناقض مع أى من أشكال الوحى، لذا قد نرى صيغة ما تعارض أخرى من الناحية الظاهرية، فالبوذية على سبيل المثال تبدو فى ظاهرها كما لو كانت بدعة بالنسبة للهندوسية لانفصالها

عن صيغها الأساسية، إلا أنها تصير أرثوذكسية فى باطنها باتساقها مع الحقيقة الكلية التى انبثقت منها، وعلى النقيض نرى حركة 'براهموساماج Brahmo-samaj' وكل صور الهندوسية 'المتطورة' الحديثة تصير بدعة من ناحيتين، أولاً بالنسبة للعقيدة الهندوسية، وثانيًا بالنسبة للحقيقة بما هى، فتصبح بدعة من وجهة النظر الجزئية للصيغة التى تلبست بها، وكذلك من وجهة النظر الكلية للجوهر، وقد يتجاهل 'سانيازى Sannyasi' الهندوسى نظام الطبقات الاجتماعية دون أن يحرف بذلك عن الأرثوذكسية البراهمانية التى يُدرِك بها الممكنات الروحية كافة، لكنه لو تكلم أو بشَّر بتعطيل النظام الاجتماعى الهندوسى فإنه يصير حينئذ مُهرطقًا، لأنه يضع نفسه نقيضًا للوحى الذى هو صيغة شاءها الله، أو بالأحرى إحدى الصيغ التى يشاؤها الله جل وعلا، إذ لا يقتصر الأمر على صيغة دون أخرى، ولأن الاستثناء يبرهن على القاعدة نرى لانهائية القدرة الربانية الكلية تتضمن استثناءات، وهو ما يحدث فى نطاق الأرثوذكسية، وهو الأمر الذى أظهره 'كبير Kabir' على سبيل المثال[٢]، ولكن الهرطقة

٢ لا يمثل 'كبير' شكلا أو نظرية ولكنه يمثل جوهرا أو تحققا روحيا، وقد كان فريدا فى بابه إذ كان تجليًا جوهريًا فى الصلة اللاشكلية بين البهاكتية الهندوسية وطريق 'المحبة' فى التصوف الإسلامى، ولم تكن الهند البراهمانية المسلمة فى آن لتقصر عن إنتاج قريحة بهذه القامة المديدة، وقد استطاع أن يستقبل إلهام الأحوال الروحية السائدة فضلا عن لا محدودية القدرة الربانية قبل أى شيء آخر، وقراء أعمالنا لن يندهشوا لاستعانتنا دائما بأمثلة من العالم الهندوسى، فهذه البلاد قادرة على تحقيق شكل من التركيب لكل الاحتمالات الروحية بفضل طبيعة شعوبها التأملية والميتافيزيقية، حتى إن المرء يستطيع

الظاهرة هنا على مستوى الصيغة فحسب، ودون تدخل أية فكرة أو توجه باطني خاطئ.

وقد يعترض البعض على ما أسلفنا بزعم أن الروحانية الهندوسية لا تعرف الأرثوذكسية، حيث تتناقض الآراء والنظم الظاهرية في الهندوسية بصورة تفوق أي حكمة تراثية أخرى، زاعمين صوابًا أو خطأ أن 'أعظم مفكري' الهند كانوا دائمًا فوق محددات كل الصيغ، متحررين من كل أشكال 'التعصب المذهبي الضيق'[3]، ونرى بالفعل أن الأرثوذكسية الهندوسية أكثر صعوبة في فهمها من خارجها مقارنة بالأديان التوحيدية، وذلك لأن الهندوسية قامت بصورة أكثر مباشرة على الجوهر الميتافيزيقي، حيث تتسنى معالجة الصيغة بصورة أكثر تحررًا، كما أن العقيدة وما يكافئها تفترض صيغًا أكثر تنوعًا مما هو في المذاهب الغربية، ولا يدفعنا ذلك للقول بأن الهندوسية غير أرثوذكسية بالكامل، بل يحثنا على القول بأن الأرثوذكسية لها منظور أوسع فيما يخص الصيغة، وهو ما نحن بصدد طرحه هنا[4]. وقد يصيب هذا القدرُ الهائلُ من الصيغ

التحدث عن 'معجزة الهندوسية' بلا غضاضة.

٣ الملحدون المستغربون هم رخويات زائفة الثقافة وقد وضعهم الغرب على مستوى أسمى السلطات الروحية في تراث الفيدا بموجب 'اتساع الأفق' الذي يزعمه المحدثون، ولا يجني الناس من ورائهم إلا الخطأ والغباء.

٤ بالرغم من المرونة الروحية البالغة للهندوسية فإنها لا تبتلع أي شيء كان وإلا استحالت 'البوذية' و'الجيانية' إلى مجرد مذهبين من مذاهب كثيرة أو مجرد تفسيرين إضافيين darshanas بين تفاسير مستفيضة من وجهة نظر الأصوليين، بدلا من طردهما من

الهندوسية عقولَ البعض بالحيرة، ولكن ذلك لا يعنى أن الهندوسية تمنح الحصانة للخطإ كما تفعل الفلسفة الحديثة التى تأخذ 'العبقرية Genius' و'الثقافة Culture' بصورة تفوق تصورها للحقيقة Truth، حتى إن فكرة الحقيقة نفسها وُضِعَت موضع تساؤل من قبل البعض، فيما نرى أن 'مرونة' الصيغ الهندوسية تلك لم تمنع سهولة التعرف على الأخطاء دائمًا، سواء بواسطة معايير النص الدينى، أو فى ضوء حقيقة ميتافيزيقية ما Metaphysical Truth، فهى تستطيع الكشف عن أى عبث أو بدعة ودحض مدلولها على الفور حتى لو استندت على نص مقدس، ولعل التناقض الظاهرى بين طريق العقل Jnana والحب Bhakti يعود إلى اختلاف مقامات Levels وصيغ Modes كل منها عن الآخر، وهو أمر عبثى فى حد ذاته، فالقول بأن عالمنا هذا غير حقيق أو أنه حقيق أو أنه كلاهما معًا أو حتى لا هذا ولا ذاك يكون صحيحًا بحسب وجهة النظر التى تدفع به فى كل حالة، وتنبثق وجهات النظر تلك من الحقيقة الموضوعية لا من التحيزات الفردية، وسنقول ثانية إن البدعة الباطنية لا تتناقض مع منظور ما أو صيغة بعينها بل مع طبيعة الأشياء ذاتها، فهى لا تنتج عن منظور اكتسب مشروعيته بطبيعته فصار ربانيًّا، بل تنجم عن حكم تعسفى لذهن ما Mind وقد استند إلى إمكانياته الخاصة وأُجبر على

الإجماع الأرثوذكسى، واتساع هذا الإجماع بشكل شاسع يسمح لهم بالتعرف على السمات السماوية لبوذا والبوذية بالاستقراء، ولكن ليس بشكل هامشى وبلا أية بدع أو تجديدات.

’ابتداع‘ ما لا يستطيع العقل المُلهَم Intellect نقله إليه حال إصابة هذا الذهن بشلل أصولى أو عرضى، وحين يسعى المرء إلى الفرار من مذهبية ضيقة، فيجب أن يكون ذلك توجهًا إلى ’أعلى‘ لا إلى ’أسفل‘، فالصيغة المذهبية تتعالى بفهم أعماقها وتأمل محتواها الكلى، وتتدنى بإنكارها بما يُدعى ’الحقيقة الخالصة‘ التى ليست إلا ’وقائعية Factuality‘ فحسب[٥].

ولا بد من اعتبار شتى تجليات المذهب الواحد، فإذا كان «اختلاف الفقهاء رحمة» كما يقول المسلمون فذلك يعنى أن المذهب بكليته قائم بشكل تركيبى فى الوحى، وهذه التجليات لا تجسد صراحة إلا فى صورة ’شذرات‘ مختلفة ظاهريًّا ومتطابقة أصوليًّا، والكلية التى نتحدث عنها هنا لا تتعلق بالحقيقة الباطنية بل باحتمالات تحقق الفهم والإدراك لدى الإنسان، فمن ناحية القيمة يصير مشرب ’شانكارا Shankara‘ كُليًّا ومن ثم يحتوى على مشرب ’رامانوجا Ramanuja‘ الجزئى، لكن صيغته لا يمكنها التحسب لكل المراتب الممكنة للحقيقة فيصير مشرب ’رامانوجا‘ ضرورة حينئذ، وهو ما يقودنا إلى القول بأن المرجع العقلى Intellectual Authority يصبح معصومًا داخل الإطار الذى حدده له الدين فى هذا المستوى فحسب، كما يستطيع أن يكون معصومًا خارج هذا الإطار وفى كل المستويات الأخرى،

٥ تمثل الجوانية العرفانية فى أديان التوحيد بالضرورة بعض جوانب الخروج عن الإجماع البرانى، إذ إن الاختلاف الكيفى يؤدى بالضرورة إلى بعض التناقض.

غير أن ذلك ليس بالأمر الوجوبى إذ ليس هناك من يُلِمُّ بعناصر الحقيقة كافة، كما أن العقل المُلهَم قد يعمل أحيانًا بصورة أكثر سلاسة فى بعد معين دون آخر بحسب طبيعة الوعاء الإنسانى القابل.
وحين نقول إن ظهور مذهب ما كان أمرًا ربانيًا مُقدرًا، فإننا نعنى حينئذ أن هذا المذهب كان مُتضمَّنا فى الوحى، ولم يكن من الممكن ألا 'يتبلور' فى اللحظة الدورية التى تحددها طبيعته، وهكذا ظل طريق الحب Bhakti قائمًا كإمكانية روحية تنتمى إلى مرحلة معينة من مراحل الدورة الهندوسية، ولكن تفتحه احتاج إلى توفر شروط خاصة، ولكل دورة جوانبها الكيفية، فما يكون ممكنًا فى لحظة بعينها قد يصير مستحيلاً فى لحظة أخرى، لذا فإن ولادة مشرب روحى معين لا يمكن أن تحدث فى أية لحظة اعتباطية، وهو ما يزودنا بمعيار آخر للأرثوذكسية أو للبدعة، فما لا شك فيه أن عصرنا الحالى أو بالحرى القرون الأخيرة كانت البرهة الدورية المناسبة لتجلى المشارب الروحية فى مذاهب فقهية Darshanas قد انقضت، فتصير المواءمة بين هذه التجليات هى الأمر الممكن دائمًا، وليس التجليات نفسها التى هى أصولية و'حديثة' فى آن بموجب صيغتها.
وأقل ما يقال فى هذا الصدد إنه ليس هناك صياغة معاصرة تفوق أيًا من الصيغ القديمة، وقد توضع الشروح والتفاسير بناء على المنظورات التراثية التى تُجمل المنظور الروحى من زاوية معينة أو تعبر عنه بموجب إلهام بعينه، لكنها لا تحل محل بعضها بعضًا ولا

تتعارض فيما بينها، فحتى لو تناقض 'رامانوجا' مع 'شانكارا' بناء على منظور معين له شرعية فى مرتبته الخاصة ويمثل 'مشيئة الله'، فإن ذلك لا يعنى أن هناك من معاصرينا من هو فى قامة 'رامانوجا'، أى ليس هناك من يمكنه رفض 'شانكارا' إلا باتباع خطى 'رامانوجا' وفى إطار الضوابط المذهبية للبهاكتية الدينية، ولا يستطيع المرء تجاوز جنانية 'شانكارا' وبهاكتية 'رامانوجا' معًا فى الوقت ذاته بزعم تصنيفهما وإضافة عناصر أحدث وأفضل إليهما، ويتجلى التلفيق الذى يَسِمُ مثل تلك المساعى فى الروح المنحطة الزائفة التى تميز العالم الحديث، ولكى نتخذ أى فكر معاصر بديلاً عن أى من 'التبلورات' الربانية للحكمة المتعالية The Philosophia Perennis علينا أن نتخلى عن حساسيتنا الروحية وإحساسنا بالتناسب.

وتوضيحًا لمسألة حدود منظور 'رامانوجا' أو المنظور البهاكتى عمومًا، وتجنبًا لبعض الالتباسات، يتعين علينا التمييز بين مستويين أو حالتين غير متكافئتين من القيود المذهبية، إذ يحوى المذهب فى الحالة الأولى قيودًا معينة بسبب حالات عقلية سائدة أو تعاليم طريقة روحية بعينها، أما فى الحالة الثانية فتكون الحدود خطأً من الداخل، وهذا هو الفرق ما بين الحقيقة الثانوية Lesser Truth والخطإ. فالتقييد الناتج من الحالة الأولى تمليه متطلبات عقلية شائعة، وهى بالتالى «مقدرة فى المشيئة الربانية» سواء أكان الأمر يتعلق بـ'رامانوجا' أم 'أرسطوطاليس'، بينما ينجم التقييد الناتج من الحالة

الثانية عن الضعف الإنسانى وعن الشيطان الذى يستغل ذلك الضعف، وبمعنى آخر قد يتعارض مذهبان مع بعضهما إما بسبب الاختلاف المشروع بين منظوريها[٦] أو لأن أحدهما على خطإ أو لأن كليهما على خطإ بطرق مختلفة؛ لذا وجب توخى الحذر لتجنب وضع صيغتين متعارضتين تحملان تناقضًا أصوليًا فى المستوى نفسه.

يقول رينيه جينو Rene Guenon إنه «لا يمكن التأكيد على قيام الفلسفة بصورة أساسية على المنطق فى ظل مفهومها الإنسانى والجدلى المعاصر»، وهو يحدد فى هذا التعريف موقع الفكر الفلسفى بتمييزه عن 'بصيرة العقل المُلهَم Intellectual Intuition' التى تعمل بإدراك مباشر للحقيقة، ولكن يتعين هنا أن نقر تمييزًا آخر على المستوى الاستدلالى، إذ إن المنطق قد يعمل بالاتساق مع الذكاء أو قد يقع فى براثن خطإ ما، فتصبح الفلسفة حينئذ أداة لأى شىء كان، فقد تمسى أرسطوطاليسية Aristotelianism ناقلة للمعرفة الأنطولوجية، أو تنحط إلى وجودية Existentialism لا يُمثل المنطق فيها سوى عمى وسَعْىٍ زائف، وهو ما ندعوه حينئذ 'بجوانية

[٦] كان ابن رشد يزعم بواحدية العقل، ويبدو أنه كان ينكر خلود النفس، وقد كان مصيبا من حيث وجود العقل الكلى الواحد، ومن حيث إن الجزء العارف من النفس يفنى مع الجسد، إلا أن معارضيه أيضا كانوا مصيبين بمعنى أن تنوع الذكاء وخلود النفس أمران لا يرقى الشك إليهما، وقد تميزت وجهة نظره الفلسفية أو المنطقية بغض النظر عن مسألة الصلاحية الروحية بالعجز عن تصالح الحقائق المتناقضة، وهو عجز لصيق بطبيعة العقل الجدلى.

الغباء[7] 'Esoterism Of Stupidity'، وحين يلتحق الانفعال وفقر الذكاء بمعناه الروحى مع هذا المنطق الداعر سيستحيل الإفلات من شيطانية عقلانية تدمر أسس الذكاء والحقيقة.

إن صحة البرهان المنطق تعتمد على المعرفة المسبقة التى يسعى لطرحها كمنطق بسيط وليس كمعرفة مباشرة، وحين يفتقد الإنسان المعرفة المباشر بالوجود ويطلق العنان لعقله الاستدلالى وحده دون أن 'يرى بقلبه' يصير المنطق بلا جدوى، حيث يكون حينئذ منطلقًا من عمى أولى، ويتعين هنا التمييز بين صحة البرهان وبين فائدته الجدلية، فالفائدة الجدلية تعتمد على ميل بصيرى للتعرف على الحقيقة المطروحة، أى على المقدرة العقلية، وهو كالقول بأن البرهان يؤثر فى هؤلاء الذين ينطبق عليهم لفائدتهم، والمنطق ما هو إلا علم الاتساق الذهنى الاستدلالى، وهو بذلك لا يستطيع الوصول إلى الكلية ولا إلى التعالى اعتمادًا على طبيعته، ويرتكز أى جدل يعلو على المنطق a supra-logical dialectic على الرمزية والتشاكل فيصير بذلك وصفيًا وليس استدلاليًا، وقد يصعب استيعابه عند البعض إلا أنه يمسى أكثر اتساقًا مع حقائق التعالى، وقد تكون فلسفة الطليعيين Avant-Garde منطقًا بلا رأس بتصنيفها لكل ما هو عقلى مُلهَم على أنه تحيز Prejudice، فتسقط فى هوة ما دون المنطق بسعيها إلى التحرر من

٧ ماذا يمكن أن يقال عن منظومة 'ميتافيزيقية' تضع الخبرة الإنسانية فى مركز الحقيقة كما لو أن ذكاءنا لم يتمكن من أن يتجاوز تلك الخبرة، ويعمل بموجب مفاهيم ذاتية وتخرصات من قبيل 'الإثارة' و'المعاناة'.

عبودية الذهن Mind، وهى حين تغلق على نفسها من أعلاها أمام نور العقل المُلهَم فإنها تنفتح من أسفلها على ظلام ما دون الوعى[٨].
إن مذهب الشك الفلسفى scepticism يُعد نفسه خلوًا من التحيزات وأنه توجه سليم لا كذب، فى حين أنه أمر مصطنع للغاية، فهو ليس نتاجًا للمعرفة بل للجهل، وهو ما يفسر تناقضه مع الذكاء والحقيقة.
إن واقعة استناد النمط الفلسفى فى التفكير إلى المنطق لا إلى البصيرة بشكل مباشر تعنى وقوع البصيرة تحت رحمة ضرورات المنطق، فقد كان فى مناظرات المدرسيين تفاديًا لحقائق معينة قد تُؤدى إلى استنتاجات خطيرة بسبب العقلية السائدة، ولعلَّ من الواجب هنا القول بأن الفلسفة المدرسية كانت قبل كل شيء تصديًا للخطإ، لكنها ظلت دفاعية المسعى ولم تدعم التفكر Meditation والتأمل Contemplation على عكس المذاهب العرفانية 'التى تعمل بالميتافيزيقا'، وقد كان هناك قبل المدرسيين سعى يونانى إلى إشباع الحاجة إلى التفسيرات السببية بدلاً من دعم الذكاء بوسائل التحقق، وتحولت نزاهة الحقيقة فى مستوى المنطق الاستدلالى إلى نزوع نحو ما يسمى 'الفن للفن'، مما دعا القديس برنار إلى وصف ذلك النوع من الفلسفة بأنه ثرثرة فارغة ventosa loquacitas philosophorum، وقد يُبدى البعض اعتراضًا على ما أسلفنا، بزعم أن ميتافيزيقا الأديان شرقية كانت أم غربية دأبت على استخدام الجدل الاستدلالى كأى

٨ وليس هناك مجال للجدل حول الخلاص أو اللعنة بدون فضيلة الإحساس بالمطلق.

فلسفة، ولكننا نرد على ذلك بالقول بأن المرء حين يستخدم الجدل من أجل تصوير ما يُعلِّمه لغيره يختلف تمامًا عنه حين يستخدمه لأنه لا يعلم شيئا سواه، ويُعد ذلك تباينًا جذريًا يحدد الاختلاف التام بين الرائى الآخذ ببصيرة العقل المُلهَم Intellectual visionary وبين 'المفكر' الذى «يتلمس طريقه فى الظلمة[9]» ويفتخر بإنكار أية معرفة لا تنشأ بالطريقة نفسها.

إن العقل المُلهَم Intellect ملكة قابلة وليس قوة مُنتِجة، فهو لا يخلق من فراغ بل يستقبل من الوجود وينقل إلى الإنسان، فهو مرآة تعكس الواقع الوجودى بطريقة مناسبة وفعالة، لكنه ضُمِّرَ عند غالبية أهل 'عصرنا الحديدى' حتى صار افتراضيًّا، رغم عدم وجود فاصل بينه وبين العقل الاستدلالى Reason، لأن عملية الاستدلال الصحيح تنقل بطريقة غير مباشرة شيئًا من العقل المُلهَم Intellect، وعلى أية حال تختلف العمليات التى يقوم بها كل من العقل المُلهَم والعقل الاستدلالى تمامًا من المنظور الذى يعنينا هنا بغض النظر عن مظاهر معينة، فالإنسان فى النهاية كائن مُفكر سواء أكان حكيمًا أم أحمقَ، و لعل هناك تشاكلاً وتعارضًا فى الآن ذاته بين العقل الاستدلالى والعقل المُلهَم، فالعقل الاستدلالى بوصفه نوعًا من الذكاء يتشاكل مع العقل المُلهَم، لكنه يتعارض معه من حيث انعدام المباشرة واستفحال الجدلية، وبينما نجد أن

٩ هذه المقولة لديكارت René Descartes.

حدود العقل المُلهَم ليست سوى حدود عرضية وظاهرية، نرى فى المقابل حدود ملكة الاستدلال متأصلة فيها، وحتى لو عجز العقل المُلهَم عن التعبير عن 'الحقيقة الكلية' فذلك لأن التعبير عنها أمر مستحيل فى حد ذاته، ولكنه يستطيع بناء نقاطٍ مرجعية ملائمة وكافية، فيمكن تمثيل الفراغ باستخدام النقطة أو الدائرة أو المربع أو الحلزون، ويتعين علينا ألا نخلط ما بين الحقيقة Truth والواقع Reality، إذ يتعلق الواقع بعوارض 'الوجود' ويدل على وجود الموجودات فى زمن معين، بينما تتعلق الحقيقة 'بالمعرفة' أو بصورة الواقع المنعكسة على مرآة العقل، وتدل على انطباق كلٍّ من 'المعرفة' و'الوجود'. وصحيح أن 'الواقع' كثيرًا ما يُشار إليه بلفظة 'حقيقة' إلا أن ذلك ليس سوى تركيبة جدلية تهدف إلى تعريف الحقيقة بمقتضى افتراضية 'الوقائعية'، وإذا كانت الحقيقة تعمل بهذه الطريقة على احتواء الواقع الوجودى لتحقق الله سبحانه فى الأشياء، وهو التحقق الذى يتسم بالصمدانية وصعوبة الوصف، فإننا لا نرى على الجانب الآخر أية 'حقيقة كلية' على مستوى الفكر، ولكن لو فُهم الفكر عن طريق الحقيقة لصار انعكاسًا للوجود على مستوى العقل المُلهَم، وسيصبح هناك حينئذ حقيقة كلية على هذا المستوى بشرط ألا يكون هناك أية شائبة كمية يمكن تخيلها فى هذه الكلية، ويتضح أن هذه الكلية قد تحمل معنى نسبيًا بحسب الفكر الذى تنتمى إليه، وهناك حقيقة تتسم بالكلية لاحتوائها بصورة مبدئية

على كل الحقائق الممكنة، وهذا هو المذهب الميتافيزيقى سواء أكان التصريح بذلك عسيرًا أم يسيرًا رمزيًّا كان أم جدليًّا، إلا أن هناك حقيقة تتسم بالكلية فى مستوى التحقق الروحى، وتصبح الحقيقة حينئذ مرادفًا للواقع، إذ ليس هناك على مستوى الوقائع Facts ما هو مطلق، أو بالأحرى ليس هناك ما هو 'مُطلق مُطلقًا' بينما تصير صفة 'الكلية' هى الكمال والكفاءة فى المستوى العملى، وتصير أمرًا نسبيًّا على المستوى النظرى، وهى وإن كانت لا حدود لامتدادها فهى كذلك قابلة للاختزال بصورة لا حدود لها، ويمكنها أن تتلبس بشكل المذهب المعتمد تمامًا كالتعبير عن كلية الفراغ بواسطة نسيج معقد من الخيوط لا يمكن للعين تمييزه، بينما يمكن تمثيله بشكل هندسى بسيط.

لقد شبهنا العقل المُلهَم الخالص بالمرآة، وهكذا تعين ذكر أن هناك دائمًا مقابلة فى العلاقة بين الذات والموضوع، أى إن الذات تعكس صورة الموضوع مقلوبة، فصورة الشجرة المنعكسة على سطح الماء صورة مقلوبة، وهى بالتالى زائفة بالنسبة إلى الشجرة الحقيقية إلا أنها تظل الشجرة ولا شىء غيرها، وبالتالى فإن صورة الشجرة 'حقيقية' رغم مظهرها الوهمى، لذا فمن الخطإ استنتاج أن عمليات العقل المُلهَم وهم بسبب هيكلها غير الموضوعى من المنظورالاستدلالى. إن قوى الوهم الكونى محدودة لأن المطلق منعكسٌ فى العرضى وإلا ما كان للعرضى وجود، فكل شىء رهن بمشيئة الله جل وعلا،

والكل فى الوجود الحق 'آتما atma' ويشع نور المطلق من كل أين، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد، وكل عوائق الوصول إليه ما هى إلا وهم، فهى متناهية فى الكِبَر ومتناهية فى الصغر فى الوقت ذاته، والعالم متناقض لأنه ليس الله جل وعلا، وكل صورة هى صحيحة وزائفة فى الوقت ذاته وتكفى للتمييز بين العلاقات المختلفة، ومقولة أن المسيح عليه السلام «ربانى حقًا وإنسانى حقًا» هى صيغة تناقضية وتناظرية، فهى تناقضية لأن المخلوق ليس خالقًا، وتناظرية لأنه ليس هناك ما يخرج عنه سبحانه، فالحق واحد.

وبصورة ما يمكن اعتبار المذهب مُشاكلاً للحقيقة، مع التحسب للمطلق المشوب بالنسبية دومًا، إذ يجب أن يحمل لنا المذهب أكثر من مجرد قيمة نسبية، نظرًا لأن مضمونه يتعالى على النسبيات إلى حد أن ذلك التعالى يصبح جزءًا جوهريا من المذهب، ولا صعوبة فى إدراك حقيقة أن العقل المُلهَم يتجاوز التفكير ويفوقه، فهناك انقطاعا بين المبدإ بما هو والحقيقة أو صمدية الحق رغم تشاكل جوهرهما، ومعنى أن نلوم التفكير على نقائصه هو أن نطالبه بأن يكون أمرًا آخر غير ذاته، وذلك هو الخطأ الكلاسيكى للفلاسفة الذين يسعون إلى حصر كل شىء فى التفكير cogito فحسب، و يمكن انطلاقا من منظور معرفة التعالى القول بأن الحل لمشكلة التفكير يكمن فى طبيعة العقل المُلهَم.

وإذا كانت هناك موضوعات تفوق إمكانات العقل الاستدلالى، إلا أنه ليس هناك ما يفوق إمكانات العقل المُلهَم بما هو، فلو لم

يتمتع الإنسان الذى خلق على صورة الله جل وعلا بأمر مطلق لكان حيوانًا شبيها بباقى الحيوانات، غير أن الإنسان يعرف الحيوانات بينما الحيوانات لا تعرفه إلا بحيوانيتها فى حدود عالمها، ويتمتع الإنسان وحده بإمكانية تخطى حدود الكون، وتبرهن تلك الإمكانية مقدمًا على أن الإنسان من حيث قواه يجسد المطلق بطريقة ما[١٠].

ويحتوى العقل المُلهَم على فهمٍ للوجود بما هو وعلاقته بالموجودات، لذا يتيح هذا العقل فهم أن الوجود لا يحتاج إلى التعريف فى كل حين لإرضاء حاجة مصطنعة للسببية، هذا من جانب، ومن جانب آخر لن يكون من الصعب تعريف الوجود لأن معناه متأصل فى العقل، فأن نقول 'عقل مُلهَم intellect' هو أن نقول 'وجود Being'. وفى سياق حديثنا عن مسألة العقل المُلهَم، قد يكون من المفيد أن نجيب عن الإشكالية التى طرحها باسكال Pascal، إذ يقول «لا يستطيع المرء أن يحاول تعريف مفهوم الوجود دون السقوط فى العبث، إذ لا يمكن تعريفه دون أن نبدأ بكلمة 'إنه it is'، بينما كان المعنى قائما بالفعل فى لفظة 'وجود'، فحين نُعرف الوجود نضطر للقول بأن الوجود 'هو is' Pensees et Opuscules»[١١]، ويستحيل فى اللغات الأوروبية أن تُعرِّف أمرًا ما بدون استخدام كلمة 'هو is' بقصد 'يكون'، وإذا كان من الممكن تعريف أمر ما بدون استخدامها

١٠ بدون سمة المطلقية تلك لن تطرأ مسألة خلاصه أو لعنته.

١١ ما وراء الوجود أو اللا وجود هو حقيقة مطلقة غير مشروطة، بينما الوجود حقيقة بالقدر الذى يحد به نفسه باتجاه تجليه، وهكذا يصبح تشخصاً أقنوميًا.

فى بعض اللغات مثل اللغة العربية على سبيل المثال فذلك يرجع إلى السبب ذاته، وهو أن الوجود يتضمن كل شىء ولذلك فهو جلى للجميع، فإذا كان لا يمكن تعريف الوجود من خارج ذاته، فذلك لأنه ليس هناك فى عالمنا ما يخرج عنه، ويكون الفصل ضروريًّا فى كل تعريف يكمن فى الأمر المراد تعريفه، برغم أننا موجودون إلا أننا لسنا الوجود، وتشير كلمة 'إنه it is' إلى تعيين أمر ما أو إلى صفة ما بحسب الأحوال، وسوف نُعرِّف الوجود باعتباره 'التعيُّن الكلى' أى إنه مبدأ أسمى «بقدر ما يُعيِّن ذاته»، بحسب تعبير الشيخ عبد الواحد يحي Guenon، فلو أننا بدأنا من ثلاثية ما وراء الوجود Beyond-Being والوجود Being والتجلى Manifestation، لرأينا أن الوجود يعد 'مبدأً' بالنسبة للعالم المتجلى، إلا أنه يُعد 'تعينًا' أو تجليًّا بالنسبة لما وراء الوجود[١٢]، وهكذا بافتراض أن الوجود هو 'تعين' لما وراء الوجود وهو مصدر كل صفة وكل تعين فى هذا العالم، وهو بالتالى مصدر كل صفة يمكن التعبير عنها باستخدام الفعل المساعد 'يكون to be' ومن ثم باستخدام تعبير 'إنه It is'، فإنه يمكن حل إشكالية باسكال على النحو التالى، إن الوجود يجلى أحد أوجهه اللانهائية وبالتالى يجلى إمكانية أو صفة، وعندما نقول إن الشجرة خضراء، فهذا يُشاكل القول بأن الوجود يشتمل على وجه

١٢ تُرجم المصطلح الفرنسى Sur Etre بشكل عام بجملة 'ما وراء الوجود Beyond-Being' أو بالأحرى 'الوجود الأسمى Supra-Being' الذى يوضح فكرة المقام الأسمى، وقد استُخدم بدلا من مصطلح 'الحقيقة' التى تسمو عن الوجود. حاشية على الطبعة الإنجليزية

هو شجرة وعلى وجه لها هو لونها الأخضر، أو أن نقول حسب المعنى الأعمق إن ما وراء الوجود يُعيِّن ذاته كوجود، ويدل تعريف أو تعيين أمر ما على وجوده، كما يدل التعريف أو التعيين بما هو على صفة إلهية، وبدلاً من الحديث حول الوجود وصفة الوجود يمكن الرجوع إلى التمايز الأولى بين الوجود وما وراء الوجود، وحينئذ لن يحتاج الفعل المساعد «يكون to be» إلى ما يكمله، وحين يكون له تمة لن يشير حينئذ للوجود بما هو بل إلى صفة من صفاته، فأن نقول عن شيء ما 'هو is' فذلك يدل على أن هذا الشيء موجود، وحين نقول الشجرة خضراء، فذاك يدل على أن اللون الأخضر صفة لها وليس أى لون آخر، وبالتالى يعبر الفعل المساعد 'يكون to be' إما عن 'مجرد وجود an existence ' أو عن 'صفة وجود character of existence'، وبالطريقة ذاتها، نقول إن الله جل وعلا 'هو'، أى إنه موجود، ومن جانب آخر نقول إنه سبحانه النور والحب والقوة، إلى آخر صفاته الحسنى سبحانه، وقد عبر القديس توما الأكوينى عن ذلك بقوله «لو أن البرهان قد استعصى على إثبات الوجود والمبادئ الأولانية التى تمخضت عنه فذلك لأنها لا تحتاج إليه، والبرهان عليها أمر مستحيل لا طائل من ورائه، وليس لنقص الأدلة بل لوفرة النور الدال عليها»[١٣].

١٣ يَمحى كل شيء بمقولة أن 'المعرفة إذن هى الوجود Cogito ergo sum'، إذ إن الوعى بالوجود بموجبها خاضع لتجربة العقل الجدلى، وحين يُطمس على الوجود بذلك العقل المحدود فإنه يخط بالفكر إلى حدوده، فلو تعين علينا البرهنة على الوجود لتعين علينا

وحين تنشط بصيرة العقل المُلهَم intellectual intuition تزول مشكلة تعريف الوجود، وتكفى الآراء المُجمَلة والمذهبية لتعريفه، ولكن حين يخمد العقل تذهب كل محاولات تعريف الوجود هباءً لأن الإنسان يعجز عن وضع تعريف لما يجهله، وإذا كانت فكرة الوجود «هى من أكثر الأمور غموضًا» عند بعض معاصرينا، وهو أمر لا يثير الدهشة، لكن الأمر المزعج بالفعل هو أن يدعى العمى أنه النور أو الهدى، وإذا لم يكن العقل المُلهَم موجودًا فى جوهر الفرد فلن يمكن تخليقه اصطناعيًا، ولكن يمكن التحقق مما إذا كان غيابه أمرا عرضيًا فحسب، وإلا فمن العبث الحديث عنه، والمعرفة كما طرحها القديس أوغسطين وأفلاطون وآخرون ليست شيئًا

بالتالى البرهنة على سلامة الذكاء وكفاءته حتى نطمئن إلى سلامة استنتاجاته وكفاءتها، وقد كان للشيخ عبد الواحد يحى R. Guenon الفضل الكبير فى استعادة مفهومى العقل intellectuality والرشد أو الأرثوذكسية orthodoxy إلى أصلهما الحقيق الكلى عندما كتب عن المعرفة «حينما تعترضنا مقولة ديكارت 'أنا أفكر إذن فأنا موجود' يلزمنا الاعتبار فى الاختزال المزدوج الذى تتضمنه هذه المقولة، فأولا حين يقول 'أنا' فإنه يختزل النفس إلى الفكر، أى جوهر تقتصر طبيعته على وظيفة التفكير فقط، ويبدو الفارق عنده بين الجواهر وبين صفاتها المبدئية مجرد كلام فحسب، إذ إنه يعتبر أن الصفة المبدئية تعبر تمام التعبير عن الجوهر أو عن الطبيعة الأصلية للجوهر، وقد تكاثرت المناقشات حول ما إذا كانت هذه المقولة جديرة باعتبارها طريقة للتفكير، وكلمة 'إذن ergo' لا تتسع لأى تفسير سوى ما تعنيه باستنتاجها، وينطبق الاعتراض نفسه على المقولة الأنطولوجية الشهيرة حيث يُمسخ فيها كل ما يمكن أن يكون صالحا من الناحية الميتافيزيقية إلى حالة 'الوجود هو Being is' حيث تمحى آثار المقولة، وفى السياق ذاته يمكن أن نتذكر السؤال الفلسفى العبثى عن 'معيار الحقيقة criterion of Truth' أى البحث عن علامة خارج الحقيقة تكون حكما معصوما فى التعرف عليها، وهذا السؤال من بين الأسئلة التى لا حل لها لأنها لا يصح أن تسأل أصلا».

يضاف من الخارج، بل إن تَلَقِّيَ المعرفة هو سبب عرضى لإدراك الحقيقة الكامنة بداخلنا فحسب، فهى استرجاع لما بداخلنا والفهم ما هو إلا تَذَكُّر، أما فى العقل المُلهَم فتصبح الذات هى الموضوع الذى هو الوجود، والموضوع هو الذات التى هى المعرفة، التى يتأتى منها اليقين المطلق.

ولا يمكن النظر إلى الحقيقة الميتافيزيقية على أنها تحلى بسمة تعقيد أو حتى صعوبة، ففهم كل شىء مرهون بقدرتنا على النظر إليه وعلى الزاوية التى نقترب بها منه، فالأمور التى قد تبدو من ظاهرها معقدة وصعبة قد تكون من وجهة نظر أخرى بسيطة وسهلة لأن الجوهر بسيط، شريطة أن يتعالى ذكاء المرء الطبيعى على إمكانيات عقله الجدلى الاصطناعى، وأن يتمتع بالقدرة على فهم ما هو حقيقى فهما عميقا، وإذا كان إدراك الحقيقة أمرا ممكنا فذلك لأن للحقيقة طرق تبسيط تُمكن الإنسان من الوصول إليها، وإذا كانت عَصِيَّة على الإدراك فمن العبث الحديث عنها، لأن الحقيقة لن تُشَكِّل حينئذ مفهومًا بشريًا، وتُعد المبالغة فى الحذر أو التسليم بالصعوبة إخفاقًا فى رؤية ما يُوضحه المطلق، والواقع أنه حيثما تجسد المطلق فى النسبى فهو يجلى وجهًا من ذاته يساعد الإنسان على فهمه، وعلى المرء توخى الحذر إذا ما رغب فى استغلال ذلك الوجه فى تبسيط النسبيات البشرية النفسانية أو التاريخية، إذ يُصوِّر الذكاء كما لو كان قد تم معايرته ليُعقِّد البسيط ويُحقِّر النبيل، ولا يمكن القول بأن هناك

نسبيًا مطلقًا absolutely relative ولكن هناك مطلق نسبي relatively absolute تحتفظ التجليات الجوهرية essential determinations بموجبه بصرامتها على مستوى النسبي، ذلك على الأقل فيما يتعلق بنوعية محتواها، وهو كل ما يهمنا فى الحالات التى نتناولها. إن كل النسبيات التى تنتسب للذكاء بما هو أو للحقيقة بما هى نسبيات زائفة، وهذا الزيف ناتج عن التناقضات الداخلية التى تتضمنها كل النسبيات، فعلى أى أساس يمكن للمرء أن يحكم على الأمور إذا كان منكرًا بشكل صريح أو ضمنى لإمكانية الحكم الموضوعى، ومن ثم إمكانية الحكم بما هو حكم؟ ولو تحلى الذكاء بملكة التعالى على المرتبة البشرية أو تخطى دائرة التفكير الفاسد أو تعالى على محاولة تعريف آليته من وجهة نظر محايدة، فسيكون قادرًا على التحلى بملكة الحكم الموضوعى، وإن لم يتمكن من ذلك فلن يستطيع الفلاسفة ولا غيرهم إلقاء أى ضوء على هذا الأمر مخافة التناقض، وسيبرهن صَغَار أمورهم على مدى ما يعتريهم من خواء.

ومبدأ البساطة الذى تحدثنا عنه سلفًا لا يعدو انعكاسًا مخصوصا للمطلق ينقض كل الاعتراضات القائلة بأن الاستنتاجات الفلسفية الجدلية قادرة على أن تناهض السمة الحتمية للحقيقة، فكل تعبير هو نسبي بالضرورة، إلا أن اللغة قادرة على نقل التعبير عن المطلقية على أكمل وجه، فالتعبير يحوى كل شيء كالبذرة التى تحوى الشجرة، ويفتح كل شيء كمفتاح لكل الأقفال، وما يتبقى هو إدراك مدى

استيعاب ما يقصده التعبير. ويتيح المذهب كامل الحقيقة بموجب صيغته أولاً، وثانيًا بمدى قدرة الذكاء على استيعابه وتحقيقه، ولأن المذهب صيغة فهو يطرح مضمونه بطريقة اختزالية ولكنها جامعة بلا شك، لأن تلك الصيغة هى صيغة رمزية وتُمثِّلُ بالتالى رمزًا لما يراد نقله، والانقطاع العرضى غير الجوهرى بين المضمون والتعبير عن ذلك المضمون لن يشكل فارقا ملحوظا، لأنه موجود فى مستوى التصور وهو أمر لا يهمنا، فوظيفة الذكاء الأساسية هى التمييز بين العرضى والجوهرى، ويناهض الذكاء الذى يعد وعيًا مُلهَمًا بالوجود وجوهرا لا شكليًا محاولات العقل الجدلى العاجزة التى تهدف إلى تطويع الشريعة إذا اقتضت الحاجة، فإذا لم تكن معرفتنا يقينية فذلك نابع من تكاسلنا عن التفكير، وإذا كانت يقينية فذلك يبرهن على أننا نستطيع التحلى باليقين فى كل أمر.

وإذا لم يكن هناك نقاط يمكن تبسيطها على مستوى التعقيد الحقيقى أو الوهمى غير القابل للقياس لما تمكنا من التواصل مع الحقيقة، والنسبى الذى يعد معرفة غير مباشرة بالمطلق بقدر ما هو معرفة وليس بقدر ما هو نسبى هو مطلق جوهريًا، كما أنه معرفة مباشرة بالوجود، فكل شىء يكمن فى إمكانية إدراك جوهر الرمز العقلى أو مركزه، وذلك هو أحد الأوجه التى تميز 'الطاوية' و'بوذية الزن'، فالأمر الذى قد يظهر متناهى البعد هو أيضًا أقرب إلينا من حبل الوريد، وقد يقضى المرء حياته فى سعى وبحث دون أن يعى

أو يدرك شيئًا، وقد يتحقق سعى آخر بلا متاعب على مستوى اليقين العقلى، ويبرهن ذلك على أن الجهل أمر عرضى وليس أصوليًا، وينطبق الأمر نفسه على القداسة، إذ ليس هناك معايير مشتركة بين الجهد المبذول ونتائجه، فالاستنارة تعنى الوعى بالوجود اللامتناهى الذى يُعد يقينًا ووحدة واحدة وحقيقة فى الوقت ذاته، ومقام الاستنارة هو دائمًا وعىٌ كلى، فليس هناك حواجز صلبة ثابتة فى هذا المقام، ويكمن العقل المُلهَم فى المحاور التى تتجه إلى المطلق، وليس هناك تواصل بين المفهوم المذهبي والوعى اللامتناهى رغم التشاكل بين هويتها الجوهرية، وهو ما لا يمكن أن تدركه تمحيصات الفكر البشرى، وهذا سبب توقعهم استنباط كل شيء من الكلمات، والرمز نسبي ومطلق فى الوقت ذاته، فهو يشبه العقل الذى يلزمه أن يدرك المطلقية ويستوعبها وبالتالى يتخلص من العرضية، ويُعدُّ النزوع النقدى للعقل الجدلى مهمة لا نهاية لها، لأن العارض لا ينضب، وهو نزوع خاطئ لأن العارض لا يمكن تمييزه أو تعيينه بموجب طبيعته الكلية إلا بالرجوع إلى المطلق الذى يلتحق به عن طريق الوعى والعقل المُلهَم، فلو لم يتحلَّ الإنسان بوعى باللامتناهى فلن تتاح له المعرفة ولا التحلى بالعرفان ولا التحقق بالمعرفة الوجودية[١٤].

١٤ والكلمة التى استخدمناها هنا بشكل عارض مشروط غير دقيقة لأن المعرفة المتعالية قد تذهب إلى ما وراء الوجود، فالنص الذى اقتبسناه من جينو Guenon يؤكد على أن استخدام الميتافيزيقيين للجدل الاستدلالى لا يمثل سوى صيغة للتعبيرات البرانية التى لا تكمل ولا تكفى بما هى، ويستحيل أن تؤثر على المعرفة الميتافيزيقية، لأن المعرفة يجب أن

إن الانقطاع بين المفهوم والحقيقة يعوَّض بفعل التطابق القائم بينهما، ففى تلك العلاقة التى تعد نقطة مفصلية من الناحية الميتافيزيقية تصير الفكرة 'هى' الحقيقة، ولكى نرى وجها للتواصل بينهما، فقد يلزم أن نحدده على أنه تواصل جوهرى بحت وليس تواصلاً ماديًّا ولا فيزيائيًّا، وبالتالى فهو ليس عرضة لأية تجارب فردية، ولا يعنى هذا التحفظ استحالة حدوث تلك التجارب فى مستوى العقل المُلهَم بل يعنى أنها لا يمكن أن تحدث على مستوى العقل الجدلى للفرد بما هو. وإذا كان من العبث السعى لتأسيس منظومة أو نظرية تحوى كل الأوجه الممكنة للحق أو الحقيقة إلا أنه من المشروع أن نقيم مشربًا تراثيًّا نستمد منه كل ما تحتاج إليه التجارب البشرية، وهذا الأمر لن يكون محدودًا، فإذا لم يكن هناك منظومة ولا نظرية يمكنها أن تشتمل على كل أوجه الحق فى العالم، فذلك لأنه ليس هناك تطابق تام بين الحقيقة وانعكاسها على المستوى المنطقى، وإلا تعذر التمييز بين الاثنين، وعلى أية حال فطالما وجدت معرفة ميتافيزيقية منبثقة عن منظومة معينة فإن هذه المنظومة بإمكانها أن تزودنا بكل المفاتيح التى تتعلق بالحقيقة المقصودة.

وإذا كانت صفة المنظومية systematization هى من قبيل الكمال، فذلك لأن الله تعالى هو 'المهندس' الأول، وينطبق الأمر نفسه

تظل منفصلة جوهريًّا عن صيغها، أما تلك الصيغ أيًّا كان الشكل الذى تتلبس به فلا يمكن أن تُفهم إلا كشكل رمزى لما يستحيل التعبير عنه.

على الحقيقة، وفى الوقت الذى تُعد فيه المنظومة ضربًا من النقص والقصور تتعالى الحقيقة عن كل صور المنظومية، وهو ما يعنى أن كل مذهب تراثى له وجه منظومى وآخر غير منظومى، ويظهر هذا الأخير فى تنوع المشارب الأرثوذكسية ومن ثم فى النظم الروحية، التى قد تتعدد حتى لدى الشخص الواحد خاصة فى نطاق الجوانية. ومن العبث فى كل الأحوال أن يرغب المرء فى أن ينتفع من الخروج عن إجماع الرشد ليدخل إلى حرية الخطيئة، وهناك نصوص هندوسية من قبيل، «إن الفيدا مقسمة، ... وليس هناك من حكيم واحد يعتقد بخلاف ذلك»، ولكن هذه النصوص لا تنبع عن نسبية لا أدرية، ولا تقصد غير أن تبين مبدأ المحدودية والقصر والتناقض والانقسام الذى يعترى كل تعبير عن الإيمان، وقد قال السيد المسيح عليه السلام «لماذا تَدعونى صالحا؟ ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله». ومن المعانى المقصودة بهذه الآية أن كل تجلٍّ يتضمن نقصا حتى لو كان تجليًا ربانيًا دون أن ينطبق ذلك على محتواه، الذى هو ربانى وبالتالى مطلق، ولو أن حكيما 'طاويًا' قال «ليس فى التفاسير سوى الخطإ» فذلك لأن عندهم علاقة عكسية بين 'الفكرة' و'الواقع'، وبين 'حياة الفكر' و'حياة المعيشة'، وبين 'ما يُفهَم' و'ما يتحقق'، وهذا هو المبدأ الذى يسميه الصوفيون ' البرزخ'، لو نظروا إليه من فوقه لكان ظلامًا، ولو نظروا إليه من تحته لكان نورًا، وليست تلك العلاقة العكسية هى كل ما فى الأمر، فهناك أيضا التشاكل المباشر

والهوية الجوهرية، وإلا ما توفرت رمزية تعبر عن هيكل حكمة الحكماء أو تبين الجانب الأرضى والإنسانى الحتمى فى التراث، ولن يؤدى ذلك إلى تدمير الدين بحال.

وقد أشرنا سابقًا إلى أننا يجب ألا نخلط بين العقل المُلهَم الذى هو مرآة وبين التحقق الروحى لأن وجودنا، وليس مجرد أفكارنا، يشارك فى الغاية التى تعكسها هذه المرآة، والمرآة أفقية بينما التحقق الروحى رأسى، والترقى الرأسى يجلو المرآة وإلا استحال الترقى، ولما تجاوز هدفُ التحقق الروحى مجالَ الرؤية، تماما كالمثلث متساوى الأضلاع الذى يتناسب ارتفاع قمته طرديًّا مع عرض قاعدته، والمشرب البهاكتى لا يستطيع أن يهدى إلى الهدف الذى تتغياه الجنانا، فالميثولوجيا التشبيهية أو الأسرارية الانفعالية تُقصى أية غاية تخرج عن عالم الكون، إلا أن التمايز بين العقل وبين التحقق الروحى يجعلنا نفهم أن بصيرة العقل المُلهَم intellectual intuition تنطوى على إيمان مطلق، ولكنها لا تستثنى احتمال الخطإ فى مستوى الحقائق التى لم تُعرَف معرفة كافية ما لم تكن تلك الأخطاء واقعة فى مجال 'سلطة حكم' الصيغة العقلية المقصودة، وقد سبق أن تناولنا هذه المسألة فى سياق طرح موضوع السلطة. وكل تجل للمطلق إضافة إلى السلطة النابعة من البصيرة المُلهَمة يفترض الهيكل المناسب لها، وقد قال أحد المعلمين البوذيين «إن 'الإنسان الكامل' قد يجهل مسائل ثانوية ليس له بها خبرة، ولكنه لن يخطئ فيما كشفته

له قوة تمييزه الروحى، ... كأن يعرف الصلصال ولكنه لا يعرف كل الأشكال التى يمكن أن تتشكل منه»، ويجب ألا ننسى أن البصيرة المُلهَمة قد تعمل فى 'أبعاد' روحية معينة تبعًا لمعطيات الصيغ أو المجالات، حيث يتركز الذكاء حول جانب مخصوص من الحقيقة، أما المخرجات التى تنتج عن هذه الاختلافات فهى 'تُحيِّد' فى الإطار التراثى بالمعنى الأشمل للكلمة الذى يوفر لكل نزعة حقها المناسب.

وعلى سبيل الاختصار نقول إن هناك ثلاثة أسباب جوهرية للخطإ هى نقص الذكاء ونقص المعطيات ونقص الفضيلة، بمعنى نقص جمال الوعاء الإنسانى القابل، والعيب فى الحالة الأولى راجع إلى الذات subject حيث يُحبط الذكاء بمعوقات داخلية، سواء أكانت جوهرية أم عرضية أم بحكم الاعتياد، أما العيب فى الحالة الثانية فيكمن فى الموضوع object فالذكاء لا يحتكم على المعطيات التى يعمل بها، وفى الحالة الثالثة يرجع العيب إلى هامشية الذات العاقلة intellective subject حيث يختزل الذكاء بصيغ العمل وليس بجوهره الحقيقى، إذ ترزح صيغ العمل تحت وطأة العوامل الانفعالية التى تزيفها، وسواء أكان ذلك بتزيُّدٍ فى التصلب أم بتزيُّد فى التميُّع، وقد يكون الغباء والرذيلة فى مستوى سطحى، أى فى حالة عرضية قابلة للعلاج، كما أنها قد تكون عيوبًا 'جوهرية' يستحيل علاجها، والنقص الجوهرى للفضيلة لا يتوافق مع الذكاء المتعالى مثلما يندر

أن تتوفر الفضيلة العالية فى مخلوق يفتقر إلى الذكاء[١٥].

وحين يُعزى الخطأ إلى نقص الذكاء فذلك يعنى أن النقص إما كان 'رأسيًّا' أو 'أفقيًّا'، ولو تغاضينا عن مجرد البلاهة فيمكن القول بأن الذكاء قد يكون بالغ الحدة على مستوى الاستدلال، فى حين يَبْطُلُ تماما فيما يعلو هذا المستوى، فقد يكون ذلك الذكاء حادًّا فى فهم مسائل الميتافيزيقا البحتة نظريًّا، ولكنه يفتقر إلى 'اتساع' أفقى بمعنى عدم القدرة على استيعاب جوانب خاصة فى الأشياء أو فى أبعاد الحقيقة، وذلك على مستوى الممارسة العملية وليس على مستوى المبادئ، أى إن الذكاء قد يمسى محدودًا لا من حيث الدرجة فحسب بل من حيث الصيغة أيضا، ولكن ذلك لا يتهدده فى المستوى الطبيعى الذى تحقق فيه كفاءته.

ولا يسعنا التشديد كثيرًا على ما يلى، أنه ما لم يتضمن النسبى شيئًا من المطلق فلن يمكن التميز بين الأمور النسبية، ومن الواضح أن الأرثوذكسية لا تهدى إلى الخلاص بفضل نسبيتها ولكن بموجب صفاتها المطلقة، فالوحى نور معصوم لأنه تجسيد للذات الربانية ولكن ليس لكونه تجسيدا ببساطة، فلن يُفهم الوحى ولا التراث ولا الأرثوذكسية بمعزل عن العنصر الكيفى شبه المطلق فى مركز الكون

١٥ إن نقص الألمعية لا يستثنى حدة الفهم، وقد كان القديس فيانّى St. Jean Baptist Vianny أسقف قرية آرس الفرنسية Cure d'Ars أبعد ما يكون عن البلاهة على عكس الآراء السائدة عنه، والتجربة تبرهن على أن الألمعية لا تسير قدما بقدم مع الذكاء، وهذا يعنى أنها لا علاقة لها بالمعقولية الحقة.

وشرايينه، الذى يتوهج لكى ينتج ظاهرة القداسة.
ومن الواضح أنه ليس فى النسبية الفلسفية متسع لمفهوم 'المطلق النسبي' وليس فيها موضع بالتالى للاختلافات الكيفية، ولو كانت النسبية صحيحة لكان العالم مجرد مادة مُشوَّشة، ويمكن مناظرة موقف النسبيين بما يلى، إن اللون الأبيض ليس هو النور ولذلك أمكن التمييز بين الأبيض والأسود، وليس التعبير عن الحقيقة هو عين الحقيقة، وليس هناك بالتالى سوى فارق كمى، أو لنقل فارقًا نسبيًّا بين التعبير عن الحقيقة والخطإ[١٦]، وفى ظل هذه الأحوال تختفى التمايزات الكيفية كافة فى عالم الظلال النسبي حين يذوب الحق فى خَطَل كلى وتنسحب منه القيم الروحية كافة، ولا يبقى إلا لعبة شيطانية وهمية تؤدى إلى عدم، أدواتها أنصاف الحقائق والابتكار التعسفى، ولو أن ملكة التمييز قد تحولت من الانتباه إلى التجليات الكيفية التى نعنى بها كل ما يعكس المطلق بأى شكل كان إلى مجرد التنبيه إلى مثالب الذكاء

١٦ لو أننا نظرنا إلى الأمور على هذا المنوال لما كان هناك فارق بين مناظرات المدارس الهندوسية وبين جدل الفلاسفة المُحْدَثين على سبيل المثال، والاختلاف بينهما على الحقيقة هو اختلاف أصولى بموجب انتماء الهندوس إلى تراث يحاولون توكيده بأفضل طريق ممكن، وهى حقيقة تعمل كضمان لسلامة الإلهام، فى حين أن المحدثين على عكسهم يخرطون فى جدل قائم على حرصهم على الهرب من كل 'الأفكار السابقة'، ومن هنا جاء رفضهم للأرثوذكسية وكل 'العقائديات' وجميع المعايير المقدسة، والناس يفشلون بالتالى فى فهم الفوارق الجوهرية بين الحضارات التراثية والمدنية الحديثة بموجب أن كليهما يحتوى على الشرور، ولكن ليس هناك مجال للمقارنة بين حضارة جوهرها الشر بموجب مبادئها وأخرى جوهرها الخير ولكنها 'تتضمن' شرورا محتومة، والمسيحية بما هى تتخذ موقف كل الأديان التراثية ولكن الحداثة ليست هى المسيحية بحال، وليست حتى 'دينًا مريضًا' ولكنها 'قوة مناهضة للدين'.

فحسب فإن النسبية تخلط بين أمور مختلفة على الحقيقة، وتفصل بين الأمور البسيطة فتمحو على المستوى الموضوعى كل البنى الكيفية، وتمحو عنصر المطلق من النسبي، وعلى المستوى الذاتى فإنها تخل بتوازن كل ما يمكن للمعرفة أن توازنه، وحينما تفتعل النسبية اعترافًا بتدخل عنصر مطلق فى النسبي فإنها تحرص على إضفاء شيءٍ من الكمية عليه بحيث يفقد صفته المطلقة، وتهدف إلى تحطيم فكرة الحقيقة أو الذكاء أو كليهما معًا، وتضفى صفة نسبية على ما هو مطلق من حيث وظيفته وهو بمثابة تلبيس النسبي برداء المطلق. والادعاء بأن المعرفة بما هى لا تملك إلا أن تكون نسبية، هو بمثابة القول بأن الجهل هو المطلق، ونشر الشكوك على اليقين هو التسليم منطقيًا بأن المرء لا يعرف شيئا على الإطلاق[١٧].

وقد أصاب الملل كثيرا من معاصرينا من جراء ألاعيب العقلانية الأكاديمية، وكان رفضهم لها مرتفقا بإنكارهم الميتافيزيقا بدعوى أنها شديدة 'التجريد'، وهو مرادف فى أذهانهم 'للاصطناع'، ومن ثم يبحثون عن شيء 'ملموس' فى الوقائع المحسوسة 'عمليًا' لا يتخطى حدود المعقولية إلى مرتبة المثالات الأنطولوجية، ويصير الإنسان بذلك معيارًا تعسفيًا لكل شيء، ثم إنه بذلك يتنكر لكرامته كإنسان قادر على المعرفة الموضوعية الكلية، بعد أن أمسى مقياسًا يحكم على الأمور

١٧ 'المطلقية' فى كل مجال هى التى تنتج الصفات الكيفية، فالعمل الفنى من هذا المنظور لا يأبه بتسجيل العوارض ولكنه يتماس مع الجوهر.

على طريقة الحيوانات لا على منهج الإنسان، وتستحيل 'تجريبيته' الحمقاء إلى سلوك لا يزيد هدفه على تسجيل معالم المرعى أو مسالك الطريق، ولكن حيث إنه 'حيوان إنسانى' فإنه يخفى غباءه فى زخرف عقلانى، فالوجوديون إنسانيون بالصدفة كما يبدو، وليس هناك ما يميزهم عن الحيوان سوى متواضعات ذكائهم الإنسانى، وهو مجرد أسلوب ظاهرى لذكاء متدنٍّ.

ويدمغ أنصار فكر 'الملموس' أيًّا كان نوعه كل ما ينبو عن مقدرتهم على الفهم بأنه 'تكهنات تجريدية'، إلا أنهم ينسون أن يقولوا لنا لماذا كانت تلك التكهنات ممكنة؟ أى ما الذى يضفى على الذكاء الإنسانى تلك الإمكانية الغريبة؟ وما معنى أن يمارس تلك التكهنات أناس عُرفوا بالحكمة طوال آلاف من السنين؟ وأى حق يسوغ للمرء أن يستبدل 'التقدم الفكرى' الذى هو أدنى بهذه 'التكهنات' التى هى خير بموجب تجريبية تنفى من حيث المبدأ كل العمليات التى يتصف بها الذكاء؟ ولو كان أولئك 'الوضعيون' على صواب فلن يشاركهم فى صوابهم ذاك أحد، بما يعنى أن الرسل والقديسين والحكماء فى كل العصور على خطإ، وأنه ليس على صواب سوى فلان أو علان، ولم يبق على المرء إلا أن يسلم بأن الذكاء الإنسانى لا وجود له، وهناك من يدَّعى أن فكرة الإله ما هى إلا انتهازية اجتماعية دون مراعاة اللاتناسب والتناقض الهائل الذى تتضمنه هذه الفرضية، فلو أن رجالاً مثل أفلاطون وأرسطوطاليس وتوما الإكوينى ناهيك

عن الرسل والمسيح وحكماء آسيا لم يفلحوا فى ملاحظة أن الدين ما هو إلا انتهازية اجتماعية أو أى أمر آخر من منتجات البلاهة، وحيث إن آلافا من السنين قد تأسست فكريًا على عجزهم ذاك، فإن ذلك يعنى انعدام الذكاء الإنسانى، كما يعنى انعدام أية إمكانية للتقدم، فالكائن العبثى بطبعه لا يحتوى على إمكانية أن يتخلى عن عبثه.

***

وحتى نستطيع إدراك الميول السائدة فى الفلسفة المعاصرة فمن المهم مراعاة ما يلى، أن كل ما لا يستقى من الوحى أو من البصيرة المُلهَمة للعقل لن يعدو شكلاً من أشكال 'العقلانية'، إذ إن الإنسان لا يحتكم على مورد خارج نطاق العقل، وأحد معايير العقلانية حتى حينما تخفى هو التفكير على طريقة إعدام البدائل التى تنتج عن أن تجاوز الحقائق المتناقضة هو أمر فيما وراء قدرة العقل الاستدلالى، وليس لذلك العقل أن يعى المشابهات التى تخرج عن دائرة فاعليته حتى لو كان واعيا بانعكاساتها على النطاق الطبيعى، فالعقل الجدلى لا يرى سوى 'شظايا' متناثرة من 'الدائرة'، ولنقل إن الفكر الواعى الذى يحتوى على معطيات حقيقية لهو أثمن بما لا يقاس من عقل رجعى لن يصل سوى إلى تحطيم فكرتى الحق والذكاء ذاتيهما، فالعقلانية زائفة ليس لمجرد بحثها عن التعبير عن الحقائق فى الصيغة الاستدلالية كلما أمكن، ولكن فى محاولتها احتواء الحقيقة بأكملها فى استدلالاتها، وكما لو أن الاستدلال مقابس للحقيقة ذاتها، أى إن العقلانية لا تطرح

نفسها كأحد الاحتمالات الممكنة لتطور وجهة النظر التراثية المعرفية، ولكنها تغتصب وظائف العقل بما هو، وذلك مثل أرسطوطاليس على سبيل المثال الذى نبعت أفكاره الأساسية مثل 'الشكل' و'المادة' عن معرفة ميتافيزيقية، وبالتالى من بصيرة فوق عقلانية، وتحمل فى ذاتها المعانى الكلية للرموز، ثم إنها أصبحت على يديه عقلانية 'مجردة' إلى الحد الذى أمكن أن تتصلب عنده فى منظومة اصطناعية.

ونجد أن هناك علاقة وثيقة بين العقلانية والعلم الحديث، الذى يخطئ لا من حيث اهتمامه بالمحدود فحسب بل من حيث سعيه إلى احتواء اللانهائى فى المحدود، وهو بالتالى لا يأبه للوحى، وهو سلوك غير إنسانى، ونحن نلقى عليه اللوم لعدم إنسانيته، وليس لأنه يجهل ما يدَّعى معرفته من تفاصيل بالرغم من أنه يتعمد تجاهل صيغ معينة منها، ويؤمن بأنه قادر على تحصيل كل المعرفة فى العالم فى حين أنه لا يدرك أنها لا حدود لها، ويعتقد أنه سوف يصل إلى ذلك عن طريق سلسلة من الاكتشافات، وكما لو كان من الممكن أن نُفرِغ ما لا يَفرَغ، وماذا يمكن أن نقول عن الادعاء الذى يسعى إلى 'اكتشاف' العلل الأولى للوجود أو عن إفلاس من يحاولون إخضاع فلسفاتهم لنتائج البحث العلمى؟ إن علم المحدود لا يجوز أن يظهر بشكل مشروع خارج نطاق التراث الروحى، فالذكاء سابق على غايته، والله سبحانه سابق على الإنسان، وتُماثل التجربة التى تتجاهل الصلة الروحية إنسانا خاويًا من كل ما هو إنسانى، وهو أمر

ليس فى صالحنا ولا يمت إلى طبيعتنا، وكما يقول السيد المسيح عليه السلام: «من ثمارهم تعرفونهم». ويحتاج العلم المحدود إلى حكمة تمتد إلى ما وراءه وتحكمه، كما أن الجسد يحتاج إلى نفس تسوسه، وكما يحتاج العقل الجدلى إلى عقل مُلهَم يلهمه. إن 'المعجزة اليونانية' بما فيها 'تحرير الروح الإنسانية' ليست على الحقيقة إلا بداية انفصال المعرفة السطحية البحتة عن الحكمة الأصيلة[١٨].

١٨ ويقال على سبيل المثال، إن أينشتاين قد حقق ثورة فى رؤية العالم على غرار جاليليو ونيوتن من قبله، وإن المفاهيم المعتادة من قبله عن الفضاء والزمن والضوء والطاقة التى عمل على انقلابها قد كانت «ساذجة كمفاهيم القرون الوسطى»، ولكن ليس هناك ما يضمن أن مفاهيمه فى النظرية النسبية لن تمسى ساذجة بدورها، فالعلم الدنيوى محكوم عليه بدائرة مفرغة من السذاجة إذ إنه 'طبيعى'، وآثار الطبيعة يقفو بعضها أثر بعض، ثم أين ما هو أكثر سذاجة من محاولة حبس الكون فى بعض معادلات رياضية ثم نستغرق فى الدهشة حينما نجد أن هناك أمرًا مراوغًا و'لاعقلانيًا' يهرب من كل 'محاولات الاقتناص'؟ وسوف يقال لنا دون شك إنه ليس كل العلماء ملحدين، ولكن هذه ليست المسألة المهمة ولكن الإلحاد قائم فى العلم ذاته، من حيث فرضياته ومناهجه، ونظريات أينشتاين عن الكتلة والفضاء والزمن هى نظريات ذات طبيعة تبرهن على الشروخ فى العالم الطبيعى، إلا أن الميتافيزيقى فحسب هو الذى يستطيع أن يستفيد منها، فالعلم لا يكف عن إنتاج مفاتيح بشكل لاشعورى ولكنه لا يستطيع الاستفادة منها، ذلك أن النزوع إلى العقل المُلهَم intellectuality لا يمكن أن يُستبدل بأمر من خارجه، والنظرية النسبية ذاتها تمثيل لبعض جوانب الميتافيزيقا، ولكنها لا تنفتح على منظور أسمى، وما يبرهن على ذلك هو الطريقة التى جرى بها إلقاء الهندسة الإقليدية فى النسبية بلا مبرر، فالفلسفة تتعدى على العلم من ناحية، والعلم يتعدى على الميتافيزيقا من ناحية أخرى، أما عن نظرية أينشتاين عن المطلق عبر الرياضى transmathematical absolute فإن ذلك المطلق ليس متساميًا عن الوعى supra-conscious وليس إذن سوى أنفسنا ولا يمكن أن يكون علة ذكائنا، ويظل 'إله' أينشتاين أعمى فى كونه الطبيعى، حتى إن المرء يمكن أن يقول إنه لا شىء، والعلم الحديث لا يحتكم على شىء يمكن أن يقوله لنا عن معجزة الوعى وكل ما اتصل بها ابتداءً من دقائق الوعى فى الخليقة حتى العقل المُلهَم اللاشخصى الصرف، وذلك ليس عَرَضًا ولكن من حيث المبدأ.

وأحد الملامح اللافتة فى العلم الحديث هو عدم التناسب القائم بين ما هو علمى وما هو رياضى، وما هو ذكاء عملى وما هو ذكاء بما هو ذكاء، فقد يكون العالِم قادرا على القيام بأية حسابات كمية فائقة ولكنه فى الآن ذاته ليس قادرا على فهم الغاية المطلقة للأمور، وهو عدم تناسب وحشى غير مشروع فى رجل بلغ ذكاؤه حد فهم الطبيعة فى أعمق جوانبها، وكان حريًّا به أن يعرف أن الطبيعة لها غاية ميتافيزيقية تعلو عليها، وأن هذه الغاية ليست مقصورة على صياغة قوانين الوجود المحسوس كما يدعى 'سبينوزا'. ويتجلى ما أسميناه بالطبيعة اللاإنسانية للعلم أيضا فى الثمار الوحشية التى يُنتجها مثل الانفجار السكانى فى الكرة الأرضية وانحطاط نوعية البشر ووسائل الإبادة الجماعية على سبيل التعويض.

وبالرغم مما تقدم فإن العقلانية تمتاز بأنها لا تخضع لمباحث العلم ببساطة، وبالتالى لا تخضع للحقائق المادية، وتظل محتفظة بشىء من الوعى بكرامة الذكاء فى مواجهة تفسخ الخبرات، إلا أن الفكر فى صيغته الحديثة يُدمر الذكاء ذاته حتى لا يُبقى أثرًا لشىء سوى الوقائع، والتى تصبح اختياراته منها تعسفية متشظية عن سياقها الضرورى، ثم إنها تُفسَّر بطريقة تحطم قيمة كل ما يُشكِّل حال الإنسان ذاته، وينكر على الروح الإنسانية ملكة الموضوعية والكلية، كما لو كانت تلك الأحوال قد أبقت على ما يستحق إعمال الفكر فيه.

ولا بد من بضع كلمات تقال عن التناقض بين الإيمانية والتجريبية،

فخطل التجريبية ليس قائمًا على الاعتقاد بأن التجربة لها بعض المنافع، وهذا أمر واضح، ولكن فى اعتقادها بوجود مقياس واحد فحسب لمعايرة المعرفة المبدئية والتجريبية على السواء، وفى إضفائها قيمة مطلقة على التجريبية، فى حين أنها واقعيا تعتمد على الصيغ ولا يُمكن أن تتطرق إلى مبادئ العقل ولا إلى الحقيقة، وهذا بمثابة إنكار سافر لأية معرفة تُستق من خارج حقل التجريب والحس، أما الإيمانية فهى على العكس ترى أن من الضرورى أن نحترز من خطر فهم مدى التجربة إلا فى الحدود التى تصلح فيها، فحتى الفكر القائم على الوعى بالمبادئ قد يُخطئ على مستوى التطبيقات، وهو أمر ينبع من الجهل بطبيعة الصيغ المحتملة للمبادئ دون أن يُؤثر ذلك الجهل الجزئى على المعرفة بمعناها الإجمالى، ومن الواضح أن الإيمانية، سواء أكانت تسميتها صحيحة أم لم تكن، تحمل قيمة فقط بمدى عصمة البديهيات التى تُستق من المبادئ[١٩].

وهنا موضع الفصل بين الشباب والشيخوخة، فما يجد الشباب صعوبة فى فهمه على المستوى البدهى، حتى لو كان واعيًا بالنظرية وغالبا ما يفتقر إلى ردود الفعل المناسبة عمومًا، هو أن قيمة الأمور

١٩ يرى 'كانط' أن الإيمانية dogmatism هى «العمليات الاعتقادية للعقل المُلهَم دون النظر فى قدراته» أو هى «طريقة فى التفلسف vernunftlen بشكل مناسب فى الأمور التى لا يفهمها المرء، والتى بدونها لن يفهم أحد فى العالم شيئا»، وهذا يعود بنا إلى صورة من لا يعرف السباحة ويحاول أن يخرج من الماء دون معونة أحد، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، صورة من يعترف بالجهل بالقانون الكلى وأسراره، وهو فى الواقع إنكار بالغ الفجاجة لذكاء الآخرين، كما أنه مثال باهر على 'الإيمانية' ولكنه مناسب على كل حال.

تحول على مستوى الممارسة بفعل صيغ غير منظورة، وأن المعالجات هى التى تطرح التناقض والأحاجى، مما يتمخض عنه حزن بالغ وخيبة أمل مشروعة.

ولنعد إلى التجريبية، فليس هناك اعتراف بالعجز العقلى أسوأ من الزهو بطريقة فى التفكير تقوم على التجريب وأفكاره فحسب وتعيش على كراهتها للمبادئ.

***

إن أحد أشكال الإنكار النمطية للعقل المُلهَم هو التحيز الذى يبغى اختزال الذكاء إلى انفعال، بدعوى أنه بدون انفعال لن توجد إرادة للمعرفة ولن يُنفق الجهد اللازم لتحصيلها، إلا أن الذكاء ذكاء والانفعال انفعال، وهناك فارق بينهما وإلا ما ورد الاصطلاحان أصلاً، ولا محيص من أن أى تجلٍّ سواء أكان كونيًا أم إنسانيًا لا بد أن يحتاج إلى تعاون عنصر حركى، ولكن ذلك لا علاقة له بطبيعة الذكاء الذى يبقى عذريًا طالما لم تَطْغَ الرغبة فيه على نطاق العقل، ومقولة «إن الحق دائمًا ما يحتاج إلى الإرادة» لا مسوغ لها، إذ إن الحق لن يتغير بموجب الإرادة ولكن الإرادة هى التى تنشأ بموجب الوجود الحق، إذ إنها ببساطة أحد أشكال الوجود.

والإنسان جوهريًا لا يعرف بمقتضى فعل إرادى ولكنه يعرف بموجب الوعى، فعندما يقتحم شىء مجال بصرنا فليس ذلك بسبب رغبتنا فى رؤيته ولكن لأن عيوننا حساسة للضوء، فبدلاً من أن نقرر أن كل شىء ينبع من الانفعال فلماذا لا نقول بأن كل شىء ينبع من

المعرفة، فلن يُمكن أن يطرأ انفعال من أمر لم يُعرف بعد، والادعاء بأن الإنسان يُعرف بفضل الحب أو الكراهية كما تأتَّى للبعض أن يدَّعى هو خلط سبب عرضى كالحب أو الكراهية بسبب جوهرى هو المعرفة بالوجود، وهو برهان على عبثية تلك النظريات.

واستطرادا للفكرة ذاتها نشير إلى سوء استخدام اللغة بشكل يُغذِّى الخلط بين الذكاء والانفعال، ويطلقون عليه حاليا 'تشاؤما' حين يرى المرء الأسود أسود، ويسمونه 'تفاؤلا' حين يرى المرء الأبيض أبيض، وكما لو أن الوعى يصير معقولاً أو محسوسًا بحسب سعادتنا به، والتشاؤم فى الواقع هو أن يفهم المرء الأبيض على أنه أسود والتفاؤل يقع فى الخطإ العكسى، وهو ما يعنى أن كليهما ينتمى إلى مجال الانفعال ويصبح من الخَطل استخدام هذه المصطلحات فيما يتصل بعمليات الذكاء.

وكثيرا ما يتردد اصطلاح 'الموضوعية' فى زمننا الراهن، ولكنها تُختزَل عنوة إلى سلوك إرادى أو أخلاقى مما يتسبب فى التهاون حيال الخطإ أو الظلم، وكما لو أن الغضب يصلح معيارًا للوعى بالأمور، ناهيك عن الموضوعية، والحق أن الوداعة يُمكن أن تنبع من وجهة نظر أعلى حين يُستوعب الخلل من منظور الاتزان الكلى، وفى هذه الحالة لن يكون هناك ما يُدحض، حيث إن الظواهر تتبدى فى اعتماديتها الأنطولوجية المتبادلة، وبالتالى من حيث علاقاتها الجوهرية، إلا أن هناك وداعة زائفة تصبح شريكًا للشر ولا تثبت إلا شيئا واحدًا

هو أن ذلك ’الوديع‘ لا يرى البخس بخسًا، ومن يرى العقرب ذبابة فسيبقى هادئا ولكن ذلك لن يعنى أنه ’موضوعى‘. إن غضب المسيح عليه السلام ليس برهانا على خروجه عن الموضوعية ولكنه برهان على دناءة موضوع الغضب.

إن كلية العقل المُلهَم وعصمته والحقيقة تعنى أنه ليس هناك من ’إشكاليات ميتافيزيقية تخص عصرنا‘ فإشكاليات عصرنا ليست إلا نتيجة أوضاع غير طبيعية أو هى ثمار لتراكم الأخطاء، وتلك الأخطاء هى التى يجب أن تُقَوَّم أولاً قبل التساؤل عما إذا كان هناك حلول موضوعية ممكنة. وحين يجرى الحديث عن ’عصرنا‘ فإنه غالبا ما يجرى تصويره كأمر حتمى، ويتفق هذا السلوك تمام الاتفاق مع التحيزات التى تسير بموجبها الأحوال، وتكتسب بالتالى أولوية على الحق أو أن يجرى ربطها به وكما لو كان الانحطاط الحالى ناتجًا عن طبيعة عمياء ليس الإنسان مسئولاً عنها بأى شكل كان، ولو كان ذلك الانحطاط أمرًا محتومًا يعنى قيمة شبه معيارية أو يعنى ’وجوبًا أصوليًا‘ لاتخذ الإنسان مظهر الضحية عندما يُواجه بثمار أخطائه، ودون أن يُسميها باسمها ولكنه يُسميها بنقيضه. إن التفكير الذى يرتبط بعوارض زمنية أو هى عوارض ’الحياة‘ يفقد صلاحيته، فصلاحية التفكير تتوقف على موضوعيته أو مطلقيته، والتى يصير التفكير بدونها حوارًا أحاديًا أو قلقًا فى فراغ، فإذا لم تكن حقائق الرياضيات قد تغيرت منذ أقدم العصور فليس هناك

من سبب لتغير الحقائق الميتافيزيقية للوجود، ونادرا ما سُئلنا أن نهتم بأطروحة فيلسوف ما حين يُقال لنا إن فيلسوفًا آخر قد 'تفوق' عليه، فى حين أن الأول نفسه قد 'تطور'، ولو كان هناك نقص فى المقولات التى تستميح عذرًا لزيف الآراء فإن العزاء يكتفى بوصفها عينة من 'الجهد الإنسانى' أو 'إسهامًا فى الثقافة' وهلم جرا كما لو أن غاية الذكاء هى الامتناع عن التمييز بين الحقيقة والوهم[٢٠].

والحق أن الفلسفة المتعالية قد تحققت فى الغرب على مستوى مختلف على يد أفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطين وآباء الكنيسة والمدرسيين، وتُشكل ميراثا عقليا محددا، وأعظم مشاكل عصرنا ليست فى استبدالها بما هو أفضل فلن يُمكن لذلك الأفضل أن يُوجد بموجب وجهة النظر التى نتناولها هنا[٢١]، ولكنه يُوجد حتمًا فى العودة إلى المنابع فيما حولنا وفى أنفسنا وفحص المعطيات كافة فى الحياة المعاصرة فى ضوء الحقيقة الواحدة اللازمنية.

٢٠ لا بد أن نذكر فى هذا السياق جنون الخلط بين المصورين والروائيين وبين الميتافيزيقيين، وذلك فى محاولة إضفاء أعماقٍ وهمية من أى نوع كان على أناس على شاكلة سيزان أو ديستويفسكى، فأن يكون المرء 'فنانا' فى إطار الروحانية يعنى أمرا مختلفًا تمامًا، ولو كان من الممكن استخدام هذه الصفة فى هذا المجال، فهى تعنى أن يمتلك الفنان رؤية مباشرة للصفات والظواهر الكلية وحسًّا للتناسب والإيقاع فى المقام المتعالى.

٢١ من الثابت أن بعض النظريات أعمق من بعضها الآخر، ولكن ليس هذا الموضوع مطروحا هنا، فاختلاف المستوى لا علاقة له 'بالتقدم'، بل يبتعد عنه بموجب أن الاختلاف المذكور مستقل عن السياق الزمنى، فالأرسطوطاليسية درجة من ظاهرية الأفلاطونية، وهذا فى نطاق المذهب الذى يجمع فيثاغورث وأفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطين، وقد كانت العصور الوسطى واعية بامتياز أفلاطون على أرسطوطاليس، ولهذا السبب أرجع القديس بونافنتورا 'الحكمة' إلى أفلاطون و'العلم' إلى أرسطوطاليس.

ويبدو أن أحد الأمور التى يخشاها الناس اليوم هو أن يظهروا سُذَّجًا، فى حين أنه ليس هناك ما هو أكثر سذاجة من وصف الحكماء الأقدمين فى الشرق أو الغرب بالسذاجة، حيث كانت تعاليمهم تحيط ضمنا بكل ما له قيمة فى ركام التحوط والغموض الذى يعترى الفكر الحديث، ولا بد أن يكون المرء خلْوًا من الخيال حتى يعتقد راضيًا كتلميذ نجح فى الصف أنه قد اكتشف أخيرا كل ما فشل فى اكتشافه الإنسان عبر حكمة آلاف من السنين من العقل المُلهَم[٢٢]، ولا بد على الأقل من فهم أى منظور 'مدرسى' قبل محاولة 'التفوق' عليه ولو أن المرء فهمه فلن يكون بحاجة إلى تجاوزه فى الحقل البرانى العرضى للكلمات.

وحينما تُطرح فلسفة كاملة ردا على إشكاليات يُدَّعى أنها لم تُحَلّ مطلقا من قبل، فبأى مبدإ يُمكن الإقرار بإمكان بزوغ الإجابات

٢٢ ويرى هيدجر على سبيل المثال، أن» أفلاطون وأرسطوطاليس لم ينجحا فى فهم ظاهرة الوجود«، ويرى أن «كل ما استُنتِج من الظواهر بجهد فكرى هائل وبشكل متشظ قد أصبح هزيلاً بلا قيمة منذ زمان طويل»، وننفى أولا أن أفلاطون وأرسطوطاليس قد 'اكتشفا' الأنطولوجيا بفضل قريحتها، ولكنهما كانا فقط أول يونانيين يفكران فى تسجيلها كتابة، وحال هيدجر كحال الفلاسفة المحدثين فى الجهل بالدور 'الإشارى' و'العرضى' للميتافيزيقا، وليس من المدهش إذن أن يخطئ هذا الكاتب 'كمفكر' فى فهم الدور الطبيعى للفكر برمته فيستنتج «أن المسألة تكمن فى اكتشاف واتباع طريق يسمح للمرء أن يصل إلى الإجابة عن السؤال الأصولى للأنطولوجيا»، أما فيما يتعلق بأن هذا هو الطريق الوحيد أم لا فإن ذلك يمكن أن يتقرر فيما بعد، ومن الصعب أن يتصور المرء وجود سلوك أشد عداوة للميتافيزيقا، ولكن هذا الانحياز لإخضاع العقل الكيفى لطغيان الكم واختزال كل كيفية مطلقة كانت أو نسبية فهو يمثل التناقض الكلاسيكى للفلاسفة الذين أصدروا فرمانًا بأن المعرفة نسبية، ولكن باسم أى كيان صدر هذا الفرمان؟

لجأة فى رأس مفكر ما؟ ولو أن فيلسوفًا سطحى العلم قد دفع بحدود الإشكاليات بعيدا بدعوى أنه قد حقق بعض التقدم نحو اكتشاف المعرفة، فلماذا يتعين علينا أن نصدقه فى أمرين، أولاً هل أطروحته متقدمة بالفعل؟ وثانيًا هل سنبلغ الحقيقة فى نهاية طريق التقدم الذى رسمه لنا؟ إذ لن يصح سوى أمر واحد من بين أمرين فإما أن ذلك الفيلسوف هو أول من يطرح إجابة محددة ونرغب فى هذه الحالة أن نعرف بأى صفة استطاع أن يكون مكتشفا ليس لقارة ولا لبارود ولكن لمرتبة مبدئية من الحقيقة، وهو ما يعنى أن ذلك الرجل هو أول الأذكياء فى العالم، أو أنه ليس هناك فيلسوف يستطيع أن يُجيب إجابة محددة ولا أن يعرف بالتالى إمكان وجود إجابة من عدمها، وحينئذ تختزل تلك الفلسفة «التى تتحرك نحو الهدف» إلى لاشىء، ويجوز التعبير عن الأمر نفسه كما يلى، لو أن أطروحة معينة قد استطاعت الإشارة والتقريب إلى الحقيقة المطلقة فذلك لأن الحقيقة موجودة ويمكن للإنسان أن يعيها، فلا ضرورة إذن للتحسس فى الظلام، فالأطروحة إما صحيحة أو زائفة، ولو كانت المقولة صحيحة فذلك لأنها هى الحقيقة، فالزيف لا يستطيع 'الإشارة' إلى شىء أيًا كان، أما الأطروحة التى تعمل على التنائى عن الحقيقة فليست حتى تمهيدًا لأى شىء كان ولكنها زائفة تمامًا، وإذا نحن رضينا 'بالإشارات' باعتبارها أدوات للعمل كما قيل لنا لأن الحقيقة أبعد من أن تُطال، فإن الحواة مزيفون بالتأكيد، فمن الخطل أن

نطرح البعد عن الحقيقة باعتباره الحقيقة نفسها، أو أن نعتقد أن الحقيقة يُمكن أن تُعرف من خارج ذاتها، ثم إنه لو كانت الحقيقة أبعد من أن تُنال أو تُدرك من حيث المبدأ فلا يجوز تفسير الوجود ولا حتى كلمة الحقيقة، ولو كانت لا تُطال بالفعل فليس من سبب للاعتقاد بأننا سوف نبلغها، ذلك بالإضافة إلى انعدام تفسير ذلك التصور المعاصر عن استحالة الوصول إليها، ويمكن تشبيه الجهود العبثية فى البحث الفلسفى بالعين التى تحاول عبثا أن ترى نفسها كما لو كان سر البصر لم ينكشف بطبيعة الضوء ولا بالذكاء، وتطرأ على الذهن صورة أخرى لهرة تطارد ذيلها، وليست هذه مجرد أملوحة ولكنها صورة مضاهية لموقف الفلسفة تمام المضاهاة، ونحن لا ننكر إمكان أن تقدم أطروحة أو أخرى تصحيحا لأطروحة سبقتها فى اتجاه الوصول إلى حقيقة جزئية، ومن هنا يُمكن 'التقدم' ولكن تلك الميول ليس لها إلا وظيفة إيجابية فى حركة بندولية ناتجة عن تناقض مبدئى كامن فى وجهة النظر العقلانية، أى إن المفكرين الدنيويين يُفلحون دائما فى تعقيم حقائقهم بأخطاء جديدة، وهذا برهان على أن استيعاب الحقيقة أمر ممكن على الأساس الذى يشاؤه الله عز وجل فحسب وفى الإطار الذى قدَّره سبحانه[٢٣].

٢٣ على سبيل المثال، فأى نفع كان لوجهة نظر شيلينج الصحيحة عن التأمل العقلى والعلاقة بين الذات والموضوع فى المطلق، حيث إنها ترتفق بوعد فلسفى تسطيحى بأمر يشبه الدين مختلطا بترهات جماليات أكاديمية من أحط الأنواع؟ واستبدال المبدإ الديكارتى بأن 'المعرفة هى الوجود' بصيغة مين دى بيران 'أنا أعمل، أنا أريد، إذن فأنا موجود'،

ولنلخص أطروحتنا ولو بالمخاطرة بتكرارها، إننا نقول إن الفلسفة المناهضة للعقل المُلهَم تقع فى الفخ التالى، فهى تدعى على سبيل المثال أنه ليس هناك سوى ما هو ذاتى ونسبى، ذلك دون التحسب لمسألة أن تلك المقولة ذاتها صحيحة فحسب حال عدم كونها ذاتية ولا نسبية وإلا ما كان هناك فارق بين الفهم الحقيق والوهم، أو بين الصواب والخطإ، ولو أن «كل ذاتى صحيح» فإن لابلان مثلاً يكون فى فرنسا حين نتخيل فقط أنه هناك، ولو أن «كل شىء نسبى» وبشكل ينفى كل مطلق فى العالم، فإن تعريف النسبية نسبى بدوره، ويصير التعريف لا معنى له، والنسبيون من كل نوع سواء أكانوا 'وجوديين' أم 'حيويين vitalists' من نشطاء المدافعين عما دون العقلانية، فلن يكون لديهم عذر فى اتباع عاداتهم الفكرية القبيحة. والذين يحفرون قبورا للذكاء[٢٤] لا يهربون من هذا التناقض القاتل، فهم يرفضون التميز العقلى على أنه عقلانية استدلالية، وهم

أو 'بالبحث فى الوجود' عند هيدجر وهكذا دواليك لهو أمر خاضع للذوق الخاص أو الوهم العقلى ذاته، ونقطة انطلاق كل الأمور من هذا النوع لا تعدو جهل جاهل بجهله، ويمكن التساؤل إذن عن لماذا كان العمل أو الفكر برهانا أفضل على وجودنا من مجرد شعور مباشر بالوجود؟ إن الذكاء فحسب هو الذى يرشدنا لوجود كثير من الأشياء دون أن نفكر فيها أو نعمل على أساسها أو نرغب فى اقتناصها، فبمجرد أن نرى الأشجار فى الوجود فلا مسوغ أن نستدعى الفكر أو العمل للبرهان على وجودنا معها شريطة يقيننا بالقيمة الموضوعية لأبصارنا، ونحن على يقين من وجودنا بفضل عصمة عقلنا المُلهَم، وهذا أمر لا يسمح بأى جدل بأكثر مما يسمح به طرح سؤال عما إذا كنا مجانين أو عقلاء؟ وقد وقع الفلاسفة على منظوراتهم تلك فى غياب ذلك اليقين الذى هو شرط لازم لمجمل المعرفة ولكل الأعمال.

٢٤ مثل كيركجارد ونيتشه وكلاج وغيرهم.

متحمسون 'للوجود' أو'للحياة' دون أن يعلموا أنهما ليسا 'الوجود' ولا 'الحياة'، ولكنهما عمليتان فى 'العقل' بدورهما، وهما بالتالى أمران نقيضان لوثنى 'الحياة والوجود'، فلو كانت العقلانية أو لنقل الذكاء نقيضًا 'للوجود' البكر البرىء الذى يراه أولئك الفلاسفة فى وجود الحيَّات والقنابل، فلا وسيلة للدفاع عن ذلك الوجود أو اتهامه ولا حتى تعريفه بأى طريق كان، إذ إن على التفكير فى هذه الحالة أن يخرج عن الوجود حتى يستوى إلى جانب العقلانية كما لو كان على المرء أن يكف عن الوجود حتى يفكر.

والإنسان فى الحقيقة هو الذكاء بمقدار ما يختلف مع غيره من مخلوقات، والذكاء هو معرفة المطلق، فالمطلق هو المحتوى الأصولى للذكاء وهو الذى يحدد طبيعته ووظائفه، وليست معرفة أن الشجرة شجرة هى التى تميز بين الإنسان والحيوان، ولكنه مفهوم المطلق بشكل صريح أو ضمنى يُستق منه هيكل المعرفة بالقيم بكاملها، ثم إنه يعرف منها فكرة العالم الواحد المتجانس، والله سبحانه هو 'المحرك الذى لا يتحرك' لكل عمليات العقل المُلهَم حتى لو صغَّر الإنسان عقله الجدلى ليصنع من نفسه معيارا لله تقدس وتعالى.

ولو قال المرء إن الإنسان هو معيار كل شىء، فلا معنى لقوله إلا لو سلم مبدئيا بأن الله سبحانه هو معيار الإنسان، أو أن المطلق هو معيار النسبى، أو أن العقل الكلى المُلهَم Universl Intellect هو معيار الوجود الفردى، فليس هناك ما هو إنسانى تماما إلا وكان

متعينا بما هو ربانى، وكان الربانى بالتالى مركزا له، وحين يعنُّ للإنسان أن يقيم من نفسه معيارًا دون أن يقبل أن يُعاير بدوره بما يعلو عليه ويضفى عليه كل معنى ممكن فإن كل مرجعيات الإنسان تختفى وينقطع عن الربانى حتى يتهاوى.

وفى أيامنا هذه تخو 'الماكينة' لأن تكون معيارًا للإنسان تشبهًا بالمعيار الربانى ولكن فى صورة وهمية شيطانية، فأكثر العقول 'تقدمًا' فى الواقع الحالى هى الماكينات والتقنيات والعلوم التجريبية التى تُملى على الإنسان طبيعته الوهمية، كما أنهم يقولون بلا حياء، إنها تخلق فيه وهما بالحقيقة يغتصب كنه الحقيقة فى وعيه، ويستحيل على الإنسان أن يسقط إلى درك أسفل من ذلك كى ينقطع تمامًا عن ذاته الحقيقية ويخون ذكاءه وحريته بالكامل باسم 'العلم' أو 'العبقرية الإنسانية'، ويصبح الإنسان عبدًا لما خلقه بنفسه وينسى ماهيته حتى إنه يتوقع أن تدله عليها الماكينات أو قوى الطبيعة العمياء، فقد ظل منتظرا حتى صار لا شيء ثم ادعى الآن أنه خالق لذاته بذاته، وفى حين يجرفه التيار يُغبط نفسه على العجز عن مقاومته.

وقد أصبح الإنسان بدوره كميًا لأن المادة والماكينات كمية، ومنذ ذلك التحول صار الاجتماعى هو الإنسانى، وينسى الإنسان أنه حين يعزل نفسه عن ذاته لا يُصبح اجتماعيًا، فى حين أن المجتمع أيًا كان ما يفعله عاجزٌ عن أن يتصرف بنفسه ولا يكفُّ عن أن يكون إنسانيًا فى عجزه فحسب.

ويمثل النزوع إلى العقل المُلهَم intellectuality وجها آخر من أوجه المسألة ولكن المشكلة تطرأ فى هذا الوجه على المجال الدينى ذاته، فهناك من يدعى أن التأمل العقلى intellectual contemplation، غالبًا ما يختلط بالاستدلال الجدلى ratiocination نظرا 'لرغبته' فى فهم الأسرار الربانية، كما لو أن ربط 'الإرادة' بالذكاء الصرف الذى هو التأمل فحسب ولا غير، ليس إلا تناقضًا اصطلاحيًّا فى ذاته، ورغم أن أولئك الذين يصوغون تلك الحجج يُقرُّون بوجود 'المعرفة الميتافيزيقية' فى التنسك وفى البركة التى تحل بموجب فناء نفس الناسك، إلا أن ذلك يختزل الفارق بين الحقيقة والزيف إلى الإرادة والبركة فى نهاية المطاف[٢٥]، وبافتراض أن المعرفة هى لا شىء وأن البركة التى تحل بالتنسك فحسب هى التى توصِّل إلى اليقين الأنطولوجى وتمنح حق التعبير عنه، فماذا يُفيد ذلك التعبير حال تعطُّل العقل وابتسار ملكة الفهم؟ وهناك من يُخضِعون عنصر العقل المُلهَم إلى ما هو 'موجود' أو 'معيش' لإضفاء بعض التعقيد المخل على تبسيطهم المخل، ولكى يرفعوا من شأن الحمية الأخلاقية والأسرار الربانية فوق ما يعتقدون أنه مجرد تخمينات إنسانية، ولكنهم ينسون أن توكيد الإيمان حقيقة ليس لأنه صدر عمن مارس أعلى درجات التنسك ولكن لأنه يُناظر الحقيقة ببساطة، وقبول

٢٥ والقول بأن البركة هى «عطاء بغير حساب» يعنى أننا لا نعلم أسبابها الحقيقية ما لم نُضْفِ 'فضيلة' التعسف على الله علا وتنزه، وتنطبق الملحوظة ذاتها على 'اعتباطية الخلق gratuitiousness of creation'.

الحقيقة المفهومة القابلة للتواصل لا يُمكن أن يعتمد على معايير أو تعاليم برانية. إن الاندفاع فى بخس العقل المُلهَم وأنسنته يُفصح عن غريزة حب البقاء، وبالرغبة فى تلبيس وجه إنسانى لوجهٍ ليس إنسانيًا على الحقيقة، وهذا تفسير لتناقض 'مفهوم التواضع' الشائع، الذى يُصبح ناطقًا باسم كبرياء جمعية، فثمة من يقول «إن من لم يتلقَّ بركة شعائرية معينة أو أخرى لا يحق له التلفظ بالحقائق الربانية»، وبالرغم من أن القائل يعترف بعجزه الفردى فسوف يُلاحى كل أشكال الحكمة التى تقع خارج منظور دينى مخصوص، ويمكن أن نستميح العذر لهذا السلوك حال اتباعه باسم عقيدة ودون النظر إلى محتوى الحكمة المقصودة، ولكننا لا نجد له عذرًا حينما يدخل فى جدل لن يُسفر إلا عن المصادرة على المطلوب، وهنا يكمن تناقض أولى فى لوم الذكاء على عدم كونه بركة تنسكية ورفضه بناء على التقصير فى التنسك وليس بموجب نقص البركة. وماذا يُمكن أن نقول عن البلاهة التى تدعى الانتساب إلى القداسة حتى يُمكن ادعاء أن الذكاء لا قيمة له؟ ويكون من المناسب إذن أن نتهم من يزيد ذكاؤهم عنا 'بالكبر'، أو ننتقم لأنفسنا نتيجة فشلنا فى فهم ذكاء يفوق ذكاءنا بأن نصفه بالطفولية كما يجرى للفكر الهندوسى على يد من تهافت تواضعهم، والحق أن ذلك صحيح باعتباره خصائص عامة للطبيعة الإنسانية، وليست المسألة هى إنكار كبرياء المثقف، أى رغبته فى اغتصاب حق العقل المُلهَم وتطلعه إلى اكتشاف ما لا يُمكن

أن يُحيط به العقل الاستدلالى، ولكن واقعة وجود هذه الظاهرة لا تسوغ تحريم رؤية حقائق معينة مفهومة من حيث المبدأ بحجة أن معظم الناس لا يفهمونها.

ولا شك أن المعرفة المتعالية تسمو بالتنسك شريطة أن تكون 'بصيرية' وليست 'جدلية' فحسب، فالتنسك يُسهم بطريقته فى الانتقال من 'المعرفة' إلى 'الوجود' أى من النظرية إلى التحقق، كما أن الزهد بدوره يزداد عمقا بالمعرفة حين تكون المعرفة فى نطاق قدرة الإنسان، ولكن لو أنها غير ذلك لن يكون للزهد قدرة على تحقيق العرفان، أى إنه لن يكون شرطا لازدهاره، فليس هناك نظام discipline يستطيع تعديل نطاق الوعاء الإنسانى القابل، ولا شك أن الزهد قادر على تحقيق تحولات transmutations خارقة فى الإنسان، ومن الواضح أن من قبيل العبث محاولة تقويم التنسك من حيث ثماره المحتملة فى إطار المعرفة المقدسة، وإلا وجب علينا البحث فى الفضائل البطولية للأولياء، ونرى على العكس من ذلك أن نجعل تلك المعرفة تعتمد على شروط الإرادة أو الأخلاق التى هى ظاهرية بطبيعتها، فالمعرفة فحسب هى التى تعنى يقينا باطنيًّا، بمعنى أنها تفرض ذاتها بطبيعة قابليتها للفهم وقدرتها على البرهان المباشر وليس عن طريق أية أحوال عرضية. ويجوز التعبير عن ذلك أيضا كما يلى، لو كانت المعرفة بركة ربانية فهى عطاء بغير حساب، ولو كانت كذلك فلا يُمكن أن تعتمد بالضرورة على ميول الإرادة،

وإلا لاستنتجنا أن البركة الربانية هى نتيجة تلك الميول، أو بطريقة أخرى لو أن المعرفة لا تستطيع الاعتماد بذاتها على أحوال خارجية مثل الحمية التنسكية، فالحق بدوره لا يستطيع بموضوعه الاعتماد على ظاهرة ذاتية أى الكمال التنسكى لامرئ ما، ثم إنه لو سلمنا بأن الزهد إعداد لحلول البركة بمعنى منطق وليس بموجب سُمُو الغاية فلا بد من فهم أن التعقل الميتافيزيقى المُلهَم metaphysical intellection الذى يصير 'ملموسًا concrete' يعنى ابتعادًا عن الدنيا والأنا 'I'، ويتطلب بالتالى زهدًا يتفق مع طبيعته، ولنكرر هنا إن التعقل المُلهَم intellection لا شأن له بالدعائم الاستدلالية مثل 'قانون عدم التناقض' أو 'قانون كفاءة الغاية' وغيرها، ذلك بالرغم من أن المنطق له دوره المهم على النطاق الاستدلالى، ومن ناحية أخرى تعكس تلك القوانين جوانب من الحكمة الربانية.

والإنسان قادر بمعنى ما[٢٦] على أن يشاء ما لا يشاء الله تعالى، ولكنه لن يستطيع بأى شكل أن يعلم ما لا يعلمه الله سبحانه، فالإثم دائمًا ما ينبع من الإرادة ولكن الشر بما هو لن ينبع مطلقا من المعرفة، وهناك إذن عنصر للتوحد مع الله جل شأنه فى العقل المُلهَم، وهو عنصر فوق طبيعى لا مجرد عنصر إنسانى، وهذا من شأنه أن يبين التمايز بين المعرفة والإرادة، والقول بأن العقل المُلهَم قادر على 'تخلل'

٢٦ قلنا «بمعنى ما» لأنه لو كان حقيقيًا أن الله لا يشاء بالخطيئة فليس ما يحدث أيًا كان فى نهاية المطاف بلا مشيئة ربانية، فالله «يشاء بالشر» طالما كان عنصرا جوهريًا فى التوازن الكونى، ومحو الشر من العالم يعنى محو العالم.

الأسرار الربانية بموجب آثارها المطبوعة فى مادته، لا يعنى أنه قادر على الوصول إلى نهايتها، فالله سبحانه لا نهائى وليست المرآة هى ما تعكس إلا بمقدار ما يعكس 'الابن' 'الآب'، أما على الحقيقة فإن الله هو الذى 'يتخلل' العقل، ولا يُمكن لأحد أن يختار الله دون أن يختاره الله جل وعلا.

طَبِيعَةُ الْإِيمَانِ وَجَدَلِيَّاته

إن الإيمان هو اتساق الذكاء والإرادة مع الحقائق المنزلة، وهذا الاتساق قد يكون صوريًّا أو جوهريًّا، بمعنى أن غاية الإيمان هى تحقيق شكل عقائدى فى الأمة ومن ثم تحقيق جوهر الحق بين الناس، والإيمان هو الاعتقاد عندما يسود عنصر الإرادة على عنصر العقل، وهو معرفة أو عرفان حينما يسود عنصر العقل على عنصر الإرادة، كما أن هناك اليقين والحميّة، واليقين صفة باطنة فى العرفان فى حين أن الحميَّة إرادية وتضفى على الإيمان صفاته الروحية، وليس مصطلح الإيمان faith قاصرًا على الاعتقاد belief والحمية فحسب، ولا هو مقصور على المعرفة knowledge واليقين certitude فقط، ولا يجوز القول بأن الاعتقاد هو كل ما يلزم فى طريق الإيمان ولا القول بأن المعرفة ليست إيمانًا.

أى إن الإيمان من أى مستوى يُنظر إليه يتضمن عنصر مشاركة participation وعنصر مفارقة separation، وعنصر المشاركة قائم فيه نظرًا لأن غايته هى الذكاء بما هو مشاركة رأسية فى الحقيقة، والمفارقة قائمة فيه نظرًا لمحدودية الذكاء أفقيًّا بموجب مستواه فى الوجود الذى يفصله عن العقل الربانى، والإيمان 'يقين' فى عنصر المشاركة سواء أكانت غايته تتطلب القبول ببراهين مادية أم عقلانية

rational أو كانت طبيعته تتجلى على شكل إلهام صرف، ولكن هذا الإيمان يُصبح 'غموضًا' فى عنصر المفارقة نظرا لأن الذات المؤمنة تكون منفصلة وجوديًا عن غاية إيمانها، فلا العقلانية الغفلة المحرومة من النور الربانى نتيجة سقوطنا ولا الجسد بالتالى بقادرَين على شهود الأسرار الربانية.

وتبدو عمليات العقل المُلهَم فى منظور البرانية مجرد عقلانية تدَّعى التحرر من الإبهام، وتحاول زيفًا توكيد استقلالها عن الوحى، والحق أن الإبهام فى المعرفة العقلية المُلهَمة يختلف عنه فى العقلانية الجدلية من حيث اتصاله بالأنا ego لا بالذكاء بما هو، وطالما لم تتحول المعرفة بالتحقق الروحى فالرؤية العقلية الملهمة لا تعنى انضواء كياننا بأكمله فى الحقيقة، أما عن الوحى فإن عمليات العقل المُلهَم لا تعيش إلا به وتتلقى منه مجمل هيكلها الصورى، ولا تستطيع أن تحل محل العقل الربانى الذى يتجلى فى شكل أديان مُرسَلة ومُشَرِّعة، إذ لا يُمكن تصور القديس أوغسطين بلا إنجيل ولا شانكاراشاريا بلا فيدا ولا أولياء المسلمين بلا قرآن[27].

ويؤدى بنا ذلك إلى اعتبار أن هناك إيمانًا قادرًا على الزيادة كما أن هناك إيمانًا معصومًا، فالإيمان معصوم بموجب محتوى عقائده وعددها، كما أنه معصوم بموجب العصمة الميتافيزيقية للحقيقة فى

٢٧ واعتماد العقل على الوحى أمر بدهى وليس استدلاليًا، وهو الأمر الذى عبر عنه القديس آنسليم بمقولة «إن الإيمان هو الذكاء Credo ut intelligum».

الوجود، أو بقول آخر، بموجب قوة الاعتقاد الشخصى أو عدم قابلية المعرفة للفساد، أما عن الإيمان القابل للزيادة فهو الثقة فى مطلقية حقيقة الوحى أو حمية الإخلاص له، ويمكن لهذا الإيمان أيضا أن يكون أداة للنفاذ الروحى فى العقائد أى العرفان.

ولا شك أن البعض سوف يُشير إلى أن استخدام كلمة 'إيمان' كمرادف لكلمة 'عرفان' هو بمثابة بخس لمعنى العرفان بأكمله حيث إن التصديق والتسليم غير الرؤية والإدراك، بما يعنى أن الإيمان يحتاج إلى كل من سيولة الفهم وحرية الالتزام، إلا أن ذلك الفارق المشروع فى مستواه حين ينعكس على موقف حقيقى فإنه يتضمن عيبا فى قصره لمغزى الكلمات المنَزَّلةِ على معناها البرانى فحسب، وليس بوسع هذا الرأى تحديد مجال الكلمة الربانية، ذلك بالرغم من أن الكلمة الربانية متبلورة للوفاء باحتياجات البرانية ومن هنا اكتسبت كليتها. والإيمان كما ذكرنا هو التزام الذكاء بالوحى، فلو أن البرانية اختزلت الذكاء إلى العقل الاستدلالى فحسب واستبدلت البركة التى ترى أنها العنصر الوحيد الذى يفوق الطبيعة بالعقل الملهم الذى لا تدرك كنهه، فإن ذلك القصر على ما فيه من انتهاز يعجز عن تغيير طبيعة الأمور ولا يقدر على محو ملكة العقل المُلهَم أينما وجدت، وهكذا يحافظ مفهوم الإيمان على عدم محدوديته وتعدد مدلولاته، فلا يكون هناك مجال لإنكار الإيمان فى حضارة دينية يتسم أهلها بقدر من الذكاء يتعالى على المنسوب المعتاد للفهم الإنسانى.

ويمكن التعبير عن هذه المسألة أيضا كما يلى، إن البرانية لا تعى ولا تستطيع أن تعى وجود ملكة 'فاراقليطية' مُلهَمة فى الإنسان، كما أنها لا تستطيع أن تعترف بأن الذكاء بموجب طبيعته ليس نقيضًا للإيمان، وعدم استبعاد العقل الجدلى عن عالم الإيمان هو ضمنيًا عدم استبعاد للذكاء الكلى، إذ إن قصر الذكاء على العقل الجدلى وحده ما هو إلا أمر عارض، والطبيعة الكلية للإيمان إذن تتضمن قبول العقل، وليس ما يهمنا أن 'الإيمان' مختلف عن 'العلم' ولكن ما يهمنا هو الذكاء بما هو لصيق بالحقيقة المتعالية. ومفهوم الإيمان مفهوم تراثى نشأ مع سيادة مفهوم العقل المُلهَم وبالتالى لا بد وأن يحتفظ بصلاحيته فى كل المستويات نظرا لمعناه الحرفى ومغزاه الجمعى اللذين اكتسب بهما صيغته الرمزية.

وحيث إن الإيمان لصيق بالذكاء فإن جوهره بالضرورة صنو لجوهر المعرفة، فمقولة «إن المباركين لا إيمان لهم» تعنى أن عندهم معرفة، فى حين أن الفانين من الناس عندهم إيمان فحسب، ولكن من الواضح أن الإيمان ليس نظيرا للمعرفة بمعناه العام، فالأصغر يُمكن أن يرمز إلى الأكبر وليس العكس، ولا بد إذًا من أن وجود كلمة 'عرفان' فى المتون المقدسة له ما يُسوغه، وأيًا كان الأمر فالجماعات الإنسانية التى تقع خارج مجال العقائد السامية لا مسوغ عندها لتغليف المفهوم الكلى للمعرفة بالمفهوم المخصوص للإيمان، فالإيمان بدينٍ فى الشرق ليس له السمات نفسها التى يتميز بها الإيمان بين الغربيين بمن

فيهم المسلمون، وحرية الديانة لم تنشأ فى أى مكان كما ظهرت فى الأديان الغربية، ولا نعتقد أننا نتخطى حدودنا حين نقول إن ظهور إيمان عقائدى يستجيب لميل جمعى فى إنكار ما يفوق الطبيعة اتساقًا مع عقلية انفعالية أكثر منها تأملية، ولذلك تتسمر فى 'الوقائع الصلبة bare facts'، وفى الفلسفة التى تستنبط الكلى من الحسى بدلاً من أن تصل من الكلى لفهم الحسى. وليست المسألة هنا هى الانفعال بما هو، وهو حقيقة إنسانية عامة، ولكن مسألة تدخله فى مجال الذكاء، وليس فى الشرق كله باستثناء الإسلام 'عقائد' بالمعنى الذى اكتسبته فى الإسلام، فالأفكار عندهم نقاط للبدء فى التأمل والتواصل ذات طبيعة تكاد أن تبدو عرضية بالرغم من أنها مطلقة فى حدود مستوى كل منها، وما يصح فى مستوى لا يصح فى آخر، ولا يمكن للإيمان فى أحوال كهذه أن يتمركز حول عقيدة، أو بتعبير آخر فإن الاعتقاد ليس نقيضا مكملاً لشكٍّ بقدر ما هو بدهية شبه وجودية، والهندوسى سوف يُعادل الدين اليهودى المسيحى بما هو 'شرادها shraddha' أى حمية التعلق بمشرب روحى معين 'مارجا marga' أو بمرشد روحى 'جورو guru' أو بوجه ربانى معين 'إيشتا ishta'، وهذا النوع من الإيمان الذى هو 'طريقة فى الوجود' أكثر منه 'عقيدة' هو أمر لازم لكل حياة روحية سواء أكانت غربية أم شرقية، ولكن طريق العقل 'جنانا مارجا jnana marga' لا بد أن يخترق تلك الحمية إلى ما وراءها، فهى أيضا وهم عندهم بمعنى عام،

ولا يُفكر الهندوسى فى الربط بين المعرفة والإيمان نظرا لأن العرفان عنده لا يتحتم أن يتزيا بشكل تراثى برانى بعينه.
وبعيدًا عن العوامل العصية على الفهم فى البركة الربانية نرى أن براهينها هى التى تجعل الإيمان العقدى مقبولاً، وقد تكون هذه البراهين على مستوى الوقائع أو على مستوى الفكر، وفى مستوى الوقائع يكمن البرهان فى المعجزات والكرامات والنبوءات، ويكمن على مستوى الفكر فى الأفكار التى تبرهن على ذاتها بذاتها، ولكن نوعًا واحدًا من النوعين سيسود فى كل حالة دون أن يُقصى الآخر، فحين تسود المعجزة وهى الواقعة الخارقة للطبيعة أو هى تجلى السماوى فى الأرضى فسوف يبدو الجانب الفكرى مشوشًا بحيث يستحيل إلى سر mystery، أما لو سادت الفكرة الميتافيزيقية وهى قوة الحقيقة التى لا تقاوم، فإن وقائع الإعجاز سوف تبدو ثانوية بشكل نسبى من حيث خضوعها للحق الذى يحددها سلفا ويمنع تَشَكُّلها فى 'ميثولوجيا' دينية، وبتعبير آخر فإن كل إيمان يتميز عن الآخر بموجب محتواه وأيضا بموجب بنيته الذاتية التى قد تتمركز حول قهر المعجزة المقدسة أو حول قناعة الفكرة المنزلة للوحى، وهنا يكمن الاختلاف الأصولى بين منظورى المسيحية والإسلام، وكل دين يتضمن براهين برانية شكلية وبراهين باطنية ميتافيزيقية، أما الاختلاف الذى نتحدث عنه هنا فهو مسألة سيادة عامل على آخر وليس مسألة المبدإ القصرى.

وقطبا الوحى هما عنصر المعجزة وعنصر الحقيقة truth، فالمعجزة تصنع البركة المفارقة والحقيقة المشاركة تصوغ اليقين العقلى المُلهَم، فالبركة هى نوع من الوعى العقلى السلبى، فى حين أن اليقين العقلى بركة إيجابية فعالة، ونستطيع القول أيضا بأن الوحى والتعقل المُلهَم هما قطبا الإيمان، فالوحى هو القطب الموضوعى فى الكون الأكبر، والوعى العقلى هو القطب الذاتى فى الكون الأصغر، ولكن الوحى به أيضا جانب استيعاب عقلى والوعى العقلى به جانب من الوحى، والحق أن الوحى هو استيعاب عقلى جمعى بمعنى أنه يُعوض غياب بصيرة العقل المُلهَم intellectual intuition، لا فى فرد ولكن فى أمة تعيش ظروفا خاصة، وتناظرًا مع هذه المقولة فالتعقل المُلهَم هو وحى باطنى للفرد يُشاكل الوحى الجمعى للأمة[٢٨]، وبناء على ذلك فلو أن كل فرد قد انطوى على ملكة العقل المُلهَم الكامل وليس بشكل متشظٍّ ولا افتراضى لَمَا كان هناك ضرورة للوحى، إذ إن العقل الكامل سيكون أمرًا طبيعيًا، ولكن الأمور لم تجر على هذا المنوال منذ نهاية العصر الذهبى، فالوحى ليس ضروريًا فحسب بل إنه معيارى بالنسبة إلى وعى العقل الفردى، وليس هناك ما يُمكن أن يكون استيعابا عقليًا خارج لغة الوحى سواء أكان مدونًا أم شفاهيًا

٢٨ وكل وحى من حيث المبدأ يخاطب الإنسان وبالتالى يخاطب الإنسانية ككل واحد، ولكن الحق أنه يخاطب 'إنسانية واحدة' نظرا لتفرق الإنسان واختلافه مما يؤدى إلى عدم مقايسة العقول التى تمخض عن ذلك الاختلاف، ولكن لا مناص لتلك الإنسانية الجزئية من اتخاذ صيغة الجمع فى الخطاب المقدس.

حتى لو ظهر بشكل إعجازى منفصل أينما وجدت القريحة المُلهَمة، ولكن الوعى العقلى خارج التراث سوف يفتقد المرجعية والكفاءة معا، ويحتاج الوعى العقلى إلى أسباب عرضية حتى يتمكن من الوعى بذاته تماما وحتى يُمَارَس بلا تراخٍ فى أوساط محرومة من الوحى أو مناخات تناست المغزى المعرفى للكلمة المنزلة فهو موجود سواء أكان عاما أو كامنا رغم كل شىء، والحقائق التى يستوعبها تتعطل بفعل الطبيعة الفوضوية أو المتشظية للعقلية التى تحيط به، والوحى بالنسبة إلى القريحة هو بمثابة مبدإ التحقق والتعبير والضبط، فلا يُمكن الاستغناء عن 'الكلمة' المنزلة فى الحياة التى تقوم على العقل المُلهَم كما أسلفنا القول.

وقد أشرنا سابقًا إلى الأوضاع الخاصة فى كل من المسيحية والإسلام فالمقولات الكبرى فى المسيحية البرانية كانت على مستوى الزمن هى النبوءات، وعلى مستوى المكان هى المعجزات وقد كان ظهور المسيح ذاته عليه السلام معجزة لا تدحض، أما مقولات الإيمان الإسلامى فهى تبدأ أولاً بشهادة التوحيد وثانيًا بالسمة المعيارية الكلية للوحى التوحيدى، وهو وحى معيارى من حيث إنه يرتكز على الخصائص الطبيعية للأمور بمنظور واقعى يضع كل شىء فى نصابه ويتجنب خلط الأحوال بالمقامات، وهو كلى بموجب غايته فى تعليم ما كان دائمًا جديرًا بالتعلم، ويجوز القول بأن مقولات الإسلام على مستوى المكان هى أنه معيار، وهذه سمة لكل

الأديان حيثما ارتسمت أوضاعها الجوهرية، وكانت مقولاتها على مستوى الزمن هى تواصل الرسالة وصمودها فى وجه التغيرات، بما يعنى أن الرسالات كافة من آدم إلى عيسى عليهما السلام لم تكن إلا تسليما لله الواحد الأحد، وهكذا يبدو الإسلام على مستوى المكان نسقا متعدد الأوجه وعلى مستوى الزمان عودة إلى ما كان قائمًا على الدوام منذ خلق الإنسان. وسوف نرى إمكان صياغة مقولات متناظرة بإجراء التعديلات اللازمة انطلاقًا من العرفان المسيحى، فسر الكلمة فى الواقع يشتمل على كل وحى ممكن حيث إن كل حقيقة تجلى بالضرورة فى مثال المسيح عليه السلام، إلا أن هذا المنظور كان أكثر خفاءً من نظيره فى الإسلام بموجب سيادة الواقع التاريخى، وصحيح أن محمدًا عليه الصلاة والسلام قد ظهر على المنوال ذاته فى الحقيقة ولكن منظور الإسلام يتضمن 'تسوية' تختزل الفرادة الدنيوية للرسول عليه الصلاة والسلام[٢٩]، ويرتفق التوحيد فى الإسلام إذن مع 'التسوية' فى الزمان والمكان، إذ إن التوحيد

٢٩ تعنى شهادة 'أن محمدا رسول الله' فى الفقه الإسلامى الشهادة لكل الرسل بالرسالة الحقة، إلا أن حقيقة أن محمدا عليه الصلاة والسلام هو آخر الرسل وخاتم الأنبياء تضفى على الإسلام شيئا من 'فرادة التجلى' التى تسم المسيحية، وهى أمر لا بد أن يتوفر فى كل دين بدرجة أو أخرى، فالدين بطبيعته يضفى سمة مركزية على الرسول، والإسلام يخفف ويعادل من مطلقية رسوله بالإيمان بسلسلة من الرسل، وينطبق الأمر نفسه بدرجة أكثر وضوحا على مذاهب الأفاتارات فى الهندوسية والبوذية حتى إنها تسمح بحدوث تجليات 'تناسخية incarnations'.

يضم كل شيء كان وليس فى الدنيا ما هو 'فريد مطلقا'.

ويجوز القول أيضا بأن الله سبحانه فى الإسلام هو الحق الباطن intrinsic Reality والعلة الكليةuniversal Cause وقد 'كان الله من الأزل ويكون إلى الأبد' وإن الذكاء بما هو مبدأ الإيمان وأداته قد كان أيضا من الأزل هو الحق، ولقد ظلت الحقيقة منذ الأزل هى الحقيقة، وهى انعكاس لله تعالى فى الذكاء ومشاركة فى معرفته سبحانه، ولذلك لا يُمكن أن يكون هناك 'دين جديد'، وهذه الفكرة أو الانفعال تضفى على المسلم عقيدة شبه عضوية تبرهن على صحة أساس دينه، والانفعال المناظر فى المسيحية قائم على الطبيعة الربانية للمسيح عليه السلام إضافة إلى وضوح مهمته فى الخلاص بشكل صاعق، ويعتمد كل شيء فى المسيحية على التعرف على كفاءة 'حبل الإنقاذ الربانى' فى الخلاص بالتعلق به بكل كيان المرء رغمًا عن الدنيا، أما فى الإسلام فتتوقف النجاة على أن يفتح المرء عينيه على نور التوحيد ويتبعه أينما كان فى دنيا العوارض حيث يضع كل شيء فى موضعه الجوهرى، فهو الذى يُحوِّل جوهر الإنسان ويحرِّره، والخلاف الذى نشأ بناءً على فكرة الخطيئة الأولى هو أن المسيحية ربطت بين الإنسان وإرادته، ومنها انبثقت السمة الوراثية المطلقة لسقوط آدم عليه السلام، إلا أن الإسلام يربط بين المرء وعقله، وهو الذكاء الذى يرفع الإنسان عن مستوى الحيوان حيث تتبدى الطبيعة النسبية للسقوط، وينبت التكذيب بالدين infidelity من الذكاء حين يَغرَقُ

فى الانفعال، وهو الميل إلى الانحطاط المتوارث وليس إلى حال التسليم، والمسيحية تتفهم السقوط بناءً على أسبابه التى تصدر عن الإرادة، فقد خان آدمَ ذكاؤه بموجب إرادته القابلة للفساد، ولذلك وجب ظهور وظيفة التضحية للخلاص منها، والإسلام يرى السقوط بموجب نتائجه ألا وهى الانفعالات العرضية التى قد تنشأ وقد لا تنشأ فى الإنسان، ويؤكد على عدم قابلية الذكاء بما هو للفساد، والحق أن الذكاء لا يُمكن أن يَفسد بموجب طبيعته الحقة، ولكنه يُمكن أن يُدفن فى الانفعال الذى يسم الإرادة الفاسدة، وعلى ذلك يُهذب الإسلام من الانفعالات ويعادلها 'ظاهريًا' بالشريعة، ثم إنه يُذيبها 'باطنيًا' بالطريقة أو الفضيلة وهى 'الإحسان'، والذى يعنى الزهد فى 'متاع' الدنيا الوثنية[٣٠].

٣٠ وحقيقة أن الإسلام يمتنع عن تبنى فكرة الخطيئة الأولى وينطلق مما يُعرِّف الإنسان ويضفى عليه 'مطلقية نسبية' ألا وهو الذكاء أو المسئولية تتضح بجلاء فى شعيرة الوضوء، الذى يضع فى اعتباره نتائج الدنس الأصولى للبشر الساقط وليس أسبابه، فإن ذلك الدنس يتطهر بموجب الصلة مع الله سبحانه، إلا أن مهمة تطهيره الكامل تحقق بمعادلة تنتمى إلى المعرفة، ويتحقق هذا التطهر بالماء وأحيانا ما يتيمم المسلم بلمس التراب أو قطعة من الحجر، إذ إن العناصر فى بساطتها غير قابلة للفساد، وتضفى على الشعيرة ظلالا من الحقيقة الفردوسية المطهرة، والمسيحية حين تتخذ الخطيئة الأولى أمرا جوهريًا فى الإنسان الذى تراه فى طبيعته الإرادية يصبح الذكاء عندها أمرا ثانويا، ذلك باستثناء الغنوص الذى يُعد تجليا لكلمة المسيحية فإنه يرى الخطيئة من منظور النية فيها، وبالتالى من حيث أسبابها ومركزها، وتُحقق ذلك بمفهوم الاعتراف الذى يطهر النفس من حيث المبدأ، وإذا جاز لنا التعبير بلا تخفيف وأيضا بلا نقد جارح لقلنا إن هناك نوعًا من الأسرارية المسيحية تكاد ترى فى الغباء والقبح والقذارة ما يقارب القيم الروحية، ولا شك أن ذلك مرتبط بالحب والمعاناة والتواضع البطولى، ولكن حيث إن هذه الطريقة فى النظر ليست مقصورة على هذه الأسرارية، فليس فى الأمر ما يثير الدهشة لو أن الإسلام تبنى منظورا مختلفا، ويؤكد

ولا بد فى هذا السياق من مراعاة أن الإسلام يصهر مفهوم القصاص فى الناموس الموسوى ومفهوم الإحسان عند المسيح عليه السلام معًا، والإحسان يتعلق بما هو خالد فى الإنسان فى حين يتعلق القصاص بحياة الأمة، والإسلام يسلم مثل اليهودية بالعنصر الربانى فى 'قانون الغابة'، وهو قانون البقاء للأقوى الذى يُعبر عن التوازن الحيوى بين الأنواع، والتوازن بالتالى فى تدبير الحياة الطبيعية، وحيث إن الإنسان بلا مراء له جسد عاكف على التكاثر حتما يصير إلى الانحطاط، وما يحكمه هو قانون الغاب أو 'الانتقاء الطبيعى'[31]، وإنكار هذه الحقيقة بمثابة الخلط بين السماء والأرض وإضفاء صفات الملائكة اعتباطًا على البشر، إلا أن هذا القانون لا يجبُّ الروحانية الفردية لأنه يعكس على مستواه طبيعة الأمور فى هوية الجماعة[32]، ويقل هذا الانعكاس بفضل أن التراث دائما ما يترك الباب مفتوحًا لحريات ذوقية معينة، فالنساك والحجاج والرهبان يعيشون تقريبا خارج المجتمع، بموجب أن كيفية 'الإنسان

على ضرورة الذكاء والجمال والطهر، وهو ما يمثله الوضوء، ويسود هذا المنظور أيضا فى مناخ المسيحية.

٣١ هناك ظاهرة تسترعى النظر فى قبائل معينة ذات أصل نبيل ولكنها تعيش على النهب، ويعجب الناس من هذا التناقض الأخلاقى كما لو كانت هذه القبائل فريدة فى اغتصاب أشياء الناس، والذى يمارسونه بشىء من الكرم، والنهب هو الإمبريالية عند البدو كما أن الإمبريالية هى النهب عند الأمم الكبرى.

٣٢ ويظهر ذلك بوضوح فى تعاليم بهاجافاد جيتا التى تميز بالتأمل والعسكرية فى آن، كما أنه يبدو بشكل أكثر جلاءً فى حالة الملوك الذين اتصفوا بالقداسة لشنهم حروبا مقدسة.

العاقل 'homo sapiens' أو 'الحيوان العقلانى 'rational animal'
عندما تمتزج بفضيلة الإحسان تعوض جهاد حميّة الإيمان بالتسليم
بالقضاء والقدر، أما عن المظالم التى تتبدى فيها فلا بد من أن نتذكر
أننا فى عالم ما زال تراثيًا[٣٣] رغم الفوضى التى تجتاحه، ولا يزال
يسود الامتياز الروحى على القوة المباشرة بحيث يحل قانون الروح
محل قانون 'التدبير الطبيعى'[٣٤].

ونقول إجمالاً إن الإسلام من حيث محتواه الصوفى تحديدًا
يطرح نفسه كاختزال للتعدد إلى الوحدة، أو اختزال للشكل إلى

٣٣ ونحن نقول «فى عالم ما زال تراثيًا» كتحفظ مهم للغاية، ذلك أن الاتزان بين القوى الطبيعية قد اختل فى العالم الحديث، فاستعمال القوة العدوانى لم يعد فيه أية مشروعية نسبية بعد أن احتل عالم الماكينات التى صنعها الإنسان محل عالم الغابة التى خلقها الله سبحانه، وانمحى 'التفاهم الضمنى' بين الغابة والروح فى اجتياح نفاق وهرطقة مادية تسعى لتبرير نفسها بالإنسانيات فى مثالية دنيوية مناهضة للروح، ومن الواضح من وجهة نظر أخرى أن قانون البقاء للأقوى الذى دومًا ما يكون نسبيًا مشروطًا لا يستطيع الدفع بأية حجة لتبرير الوضاعة والكذب والخيانة وليس فى الغابة مثال لهذه الاحتمالات الإنسانية.

٣٤ كان انتصار التوحيد اليهودى المسيحى على اليونانيين والرومان، وانتصار البوذية والإسلام على المغول، والمقاومة الروحية الهندوسية ضد سلطان الإسلام، برهانا على أن المنتصر دائما ما يذوب فى المهزوم 'حسب قوانين هذه الدنيا' وإما يتعادل معه حسب الحال، بموجب قوى 'ليست من هذا العالم'، وعندما حاول المسلمون غزو الهند فقد ظهروا بصفتهم قوة غازية بقدر ما كان فى الهندوسية من مِراس، فضلا عن الإشعاع الروحى للتصوف الإسلامى بين 'الفيشنويين'، وما لم يكن مفهوما فى شخصية محمد عليه الصلاة والسلام عند المسيحيين هو أنه كان يمثل كلا من قانون الروح وقانون البقاء أو الغابةLaw of the jungle ، ويجوز القول بأن أنبياء بنى إسرائيل قد اتبعوا الطريق ذاته، إلا أن المسيحيين قد اعتبروا الله عز وجل مسئولا عن الغابة، وذلك أمر قليل الشأن من المنظور الإسلامى.

الجوهر، كما يبدو من المنظور البرانى تنسيقًا للفوضى حول المركز، أو تحولاً للحركة العشوائية إلى إيقاع منتظم، أما المسيحية بطبيعتها فهى حلول المبدإ فى الكون، أو حلول الربانى فى الإنسانى على أمل أن يرتقى الإنسان من إنسانيته إلى ربانيته، وأسرارية المسيحية قائمة على معجزتى التجسد والصلب، فالتجسد هو بعث الكلمة فى جسد مريم البتول عليها السلام، والتى تمثل النفس فى حال البركة الربانية، كما أنه مبدأ القديس بولس «فأحيا لا أنا بل المسيح يحيا فى»، ولكن 'الأنا' قد رفعت على الصليب حتى تفدى ظلام العالم وهذا ما تعنيه آية «لا تقاوموا الشر» متى ٥: ٣٩، وقد كان الصلب هو موت للخطيئة والأهواء الوثنية فى الإنسان[٣٥] وميلاد للربانى فيه. أما الإسلام فقد تشكل من منطلق أن الدنيا قائمة فى الوجود الربانى بلا انقطاع وأن الإنسان لا يستطيع الانفصال عن الله سبحانه حتى بموجب شين وجودى عارض، والصلة القائمة هى طبيعة الأمور

٣٥ يمثل الصلب أيضا قهر العقل المُلهَم بالانفعال، ومن استشهد على الصليب ما هو إلا 'الرب' فى قلوبنا، ولنتذكر فى هذا المقام أن السيد المسيح 'روح الله' هو 'الوعى' بالوجود الربانى فينا، وهو مثال العقل فى ثلاث مراتب، فيما قبل الكون metacosmic، وفى الكون الأكبر macrocosmic وفى الكون الأصغر microcosmic، والعقل الملهم الذى يستنير به الإنسان هو صيغة 'مسيحية' Christic شأنها شأن العقل الكلى universal Intellect الذى ينير العالم ويقيمه، وكما هو شأن العقل الربانى الباطن the Divine intrinsic Intellect، وهى نور لله عز وجل، وفى حين كان نور الكونين الأكبر والأصغر مخلوقا وغير مخلوق فى آن كما كان السيد المسيح «ربانى حقا وإنسانى حقا» كما يقول الإنجيل فإن منظور الغنوص ومركزه العقل يرى أن «الله هو النور» فى آيات الإنجيل «أنا هو نور العالم والنور يضىء فى الظلمة وهذه هى الحياة الأبدية، أن يعرفوك».

الجوهرية وليس أمرًا قد يكون أو لا يكون، وأما المسيحية فهى على العكس، ترى الدراما الإنسانية من زاوية الشرخ 'الأخلاقى' بين الله والإنسان كما لو كانت لا نهائية، ويتحول رأب الصدع فيها إلى غاية هى كل شىء، ولكن لا يُمكن قيام حواجز محكمة فى إيقاعات الروح الإنسانية، فالأشكال التى تجلى بها الحق ما هى إلا مرايا تعكس بعضها بعضًا.

ويرى ابن حنبل أن من ادعى أن الدين مخلوق فقد أشرك، وتظهر فكرة الدين غير المخلوق فى الأسرارية المسيحية بشكل مفارق أو انفصالى فى البركة بمفهوم المسيحية الأرثوذكسية، أما فى مدرسة 'السالمية' التى أنشأها سهل التسترى الصوفى فقد كانت الحكمة نظيرًا للدين فى مقولة أن «الله تعالى هو الدين»، أى إن الحكمة أو العقل المُلهَم هى الإيمان الكامل الذى يعى بوجود الذات الربانية 'the Devine 'I فى قلبه، وهو منظور الفيدانتيين أيضًا، وفى السياق ذاته فإن كثيرا من فقهاء المسلمين[٣٦] لا يترددون فى الجزم

٣٦ ولنتحدث فى هذا السياق عن 'البرهان العقلانى'، ولكن لنتحسب لما يلى، فكما أن الذكاء فى اللاهوت الكاثوليكى هو أمر عرضى ناتج عن موقف جمعى، فكذلك كان البرهان عقلانيًّا بشكل عرضى فى الفقه الإسلامى نظرا لمستواه البرانى، يقول الفقيه أبو عبد الله السنوسى وهو غير الذى أنشأ المذهب السنوسى، «إن الحكم العقلى يعمل على ثلاث صيغ تتسق مع غايتها، الجوهرى والمستحيل والممكن، والجوهرى هو الذى لا يمكن تصور غيابه، والمستحيل هو ما لا يمكن تصور وجوده، والممكن هو ما يدرك الذكاء الطبيعى أنه قد يوجد وقد لا يوجد، وكل مكلف أى من بلغ الرشد عليه واجب شرعى فى اليقين بالجوهرى ومعرفة الممكن والمستحيل» عقيدة التوحيد الصغرى، وهناك كاتب إسلامى متأخر هو الفقيه محمد الفضالى يقول، «إن المسلم قد يعرف خمسين عقيدة فى عمومها

بأن صلاحية الإيمان مشروطة بتعلم البرهان عليه[٣٧]، وهو ما يُبين أن الإيمان متجذر فى القطب الباطن وليس فى الوقائع التاريخية، ويبقى 'غموض' الإيمان من واقع بداهته البرانية كما يقول الفقيه أحمد الطحاوى «لا يُدركه تصور ولا يُحيط به عقل ولا شبيه له». ويقول «من أراد أن يعرف ما كان منه قريبًا ومن كان عقله لا يرضى بإرادته فقد انفصل عن الله سبحانه وعن المعرفة وعن صحيح الإيمان كما لو كان يتأرجح بين الإيمان والكفر...»[٣٨] وليس ذلك إنكارا للعرفان

وخصوصها بحسب فقه الشرع، ولكن البرهان العام يكفى، فلو سأل أحد عن برهان خلق الوجود على سبيل المثال فإن الإجابة هى 'وجود المخلوقات'، وهل المخلوقات تبرهن على حقيقة الله بعرضيتها أم بمصائرها؟ فإذا لم يشر المسئول إلى ذلك التمايز فسوف يكون عموميًا وفيه الكفاية شرعا»، أما الإيمان عند كاتب آخر فهو قبول العقائد الخمسين دون الحاجة لأى برهان، أما عن الأشاعرة فعندهم أن الإيمان وحده ليس معرفة كافية بالوحى، ويقول القاضى وليس الصوفى أبو بكر ابن العربى والفقيه السنوسى، «إن الإيمان بموجب الفقه فقط يكاد يكون كفرا» كفاية العوام فيما يجب من علم الكلام، ثم إننا نجد فى الأطروحة ذاتها أن «فهم برهان وجود الله تعالى عند المسلم العاقل يستوجب التحلل من روابط الإيمان الفقهى، فمن ليس عنده سوى ذلك الإيمان الأعمى سوف يسقط فى النار» ومذهب القاضى ابن العربى والفقيه السنوسى يقول، «ليس المهم هو الخلاف حول مسألة جهنم، ولكن ما يهم حقا هو الإجماع على الإيمان الأعمى و'إيمان المقلدين' يكفى البسطاء من العوام فى الفقه الحنفى والمالكى».

٣٧ إن الأساس العقلى intellectual والعقلانى بالتالى للإسلام عند المسلم العادى يتمخض عن ميل غريب للاعتقاد بأن غير المسلمين إما أنهم يعرفون أن الإسلام هو الحق ولكنهم يعاندون، أو أنهم يجهلونه ويمكن أن يعتنقوه بموجب تفسير أولى، وينبو عن خيال المسلم تماما أن هناك من يمكن أن يعارض الإسلام بضمير سليم، إذ إن الإسلام عنده يتفق مع المنطق الذى لا يدحض للأمور، ويرى بعض فقهاء المسلمين أن المسيحية تناظر الانفعال العاطفى فى حين يناظر الإسلام العقل.

٣٨ يقول الفقيه ابن أبى زيد القيروانى فى 'الرسالة' «... ومن هذه الفروض كان الإيمان بالقلب والشهادة باللسان بأنه 'لا إله إلا الله' وأنه لا كفؤ له ولا شبيه ولا والد ولا ولد

فلا بد من التمييز بين 'الفهم' لما يُفصح عنه العقل و'الإرادة فى فهم' المسكوت عنه، وكل الاختلاف هنا ناشئ بين الفهم والإرادة أو بقول آخر بين نزوع 'ملهم prophetic' وآخر 'إرادى promethean' شريطة توفر شيء من الإحساس بالتناسب، وليس محرَّما على المرء أن يعرف ولكن محرَّم عليه أن يُحاول أن يعرف بعمليات عقلانية لا يستطيع العقل الاستدلالى أن يبلغ بها الغاية، ويبقى حق العقل المُلهَم لا يتبدل، وقد روى النبي صلى الله عليه وسلم فى حديث قدسى عن المولى عز وجل أنه حين خلق العقل قال ﴿ما خلقت خلقا أحب إلي منك﴾[٣٩].

وتضع المسيحية ثقلها كله فى البركة الربانية دون أن تنفى معونة العقل، ذلك لأنه موجود، فى حين أن للعقولية فى الإسلام موقعا

ولا شريك فلا بداية له ولا نهاية، ويعجز البشر عن تصور فضائله وتعجز عقولهم عن إدراكه، ومن يتفكر فى خلقه سوف يتعلم من آياته ولكنه لن يبلغ جوهره، ولن يحيط بشيء من علمه إلا بما شاء﴾.

٣٩ عن عائشة قالت ﴿قُلْتُ يَارَسُولَ الله بِمَ يتفاضَلُ النَّاسُ فى الدنْيا؟ قالَ بِالعَقْلِ قالَت أَلَيسَ إنما يُجزونَ بأعْمالِهِم؟، فقال وهَلْ عَمِلوا إلا بِقَدْرِ ما أعْطَاهُم اللهُ مِنَ العَقْلِ، فَبِقَدْرِ ما أعطوا كانت أعْمالُهم، وبقَدْرِ ما عَمِلوا يُجزونَ﴾. ويقول سيدنا على كرم الله وجهه ﴿إن الإيمان والعقل أخوان ولا يقبل الله أيها على انفراد﴾، وهذه العبارة من خصائص القضية المطروحة التي تلقى الثقل على عنصر العقل المُلهَم وليس الإرادة، وعندما قال سيدنا أبوبكر ﴿ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله﴾، قال سيدنا عمر ﴿ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله وراءه﴾، فقال سيدنا عثمان ﴿ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه﴾، فقال سيدنا على ﴿ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله﴾، وهذه الرواية أيضًا تشير إلى دور العقل فى الإيمان وكان تعبير سيدنا على يناظر التحقق بالعرفان، أما وجهات النظر الأخرى فتتناول معالجات العقل المختلفة بين النسبي والمطلق أو هى تعبر عن مراتب متنوعة من الفكر والبصيرة.

يتصل بالإيمان بالضرورة ويبشر بالعقل المُلهَم، والمباركون فى الفردوس عند المسيحية لا حاجة بهم إلى الإيمان، فالإيمان جوهريًّا هو التصديق دون مشاهدة، والإسلام يُقِرُّ بهذا التعريف ولكن باعتباره عرضا دنيويًّا، فهو يُؤكد على أسبقية محتوى الإيمان وعلاقتنا به حيث إن المحتوى واتحادنا به هو ما سوف يستمر فى الحياة الأخرى، وهو فى الحياة الدنيا مجرد 'القبول' و'الاقتناع'، وكلاهما أمر قد يزيد أو ينقص، ولكن محتواه لا يحول من حيث اليقين، فالقبول عقدى سكونى والاقتناع روحى حركى وليس خاضعًا لأية محددات دينية، ويقول الطحاوى، «إنما الإيمان واحد والمؤمنون جميعا سواء فى قبول الحق، والتفاضل بينهم قائم على إخلاص الإيمان وهجر الشهوات»، والإخلاص هنا يعنى الميل إلى الوصول إلى عمق ونقاء الحقيقة، ونقيض الإخلاص هو النفاق والتكذيب بالدين، وكما أن الإخلاص مرادف للعمق العقلى والباطنى المُلهَم فإن النفاق مرادف للسطحية والفتور، ويقال عن الرجل منافق حينما يدعو بشكل غير مباشر إلى رأى يُخالف مذهب التوحيد، والمنافق هو من لا يتسق مع الأخلاق ومع العقل المُلهَم، فالإخلاص هو حاسة ثبات الدخيلة العميقة.

وقد جمع المسلم بطريقته بين ما تدعوه المسيحية بالفضائل الدينية theological virtues[٤٠] والعمل بها، فالعمل الفاضل يُقيم الإيمان لأنه

٤٠ وهى الإيمان والرجاء والإحسان، فالإيمان موضوعه الذكاء أولًا والإرادة ثانيًا

برهان عليه من حيث الإخلاص وليس من حيث القبول العقدى، فى حين أن العصيان يهدمه[٤١]، «فلا إيمان بلا تسليم ولا تسليم بلا إيمان» كما يقول أبو حنيفة، وجاء فى الحديث الشريف «سألَ معاذُ بنُ جَبَل الرَّسُولَ صلَّى اللهُ عليهِ وَسلَّمَ عَنْ أَفْضَل الإيمان فقالَ أفضَلُ الإيمانِ أنْ تُحِبَّ لله وتبغضَ لله وتُعْمِل لِسانَكَ فى ذِكِر الله، قال وماذا يا رَسولَ الله، قال أنْ تُحِبَّ للناس ما تُحِبُّ لنفسِك وتَكْرِه لَهُم ما تَكْرِه لِنَفْسِك، وأنْ تقولَ خَيْراً أوْ تَصْمُت»[٤٢]، إذن فما يجعل الإيمان حسنًا ليس إلا فضيلة الإحسان التى تمخض بدورها عن 'المعرفة' التى هى 'الوجود' أى 'وحدة الوجود'.

ولا تعنى مسألة أن البرهان الدينى يبدو كما لو كان قائما بدهيًا على العقل أنه جدلى أو حتى عقلانى بشكل خالص، فذلك بمثابة القول بأنه ليس هناك عامل متعال يُؤيده، فإنه وإن كانت المقولة الشرعية متوجهة إلى العقل أو المعقولية أولاً، حيث لا بد أن

والله هو البركة على الأرض والمجد فى السماء ثالثًا، أما الرجاء والإحسان فموضوعها الإرادة، فالرجاء هو الغبطة بالله والإحسان هو الحب والكمال الربانى.

٤١ يقول القيروانى فى 'الرسالة'، «لا بد أن يعلم المرء بأن الإيمان هو الشهادة بالقول والإخلاص بالنية والعمل بالجوارح، وأنه يزيد وينقص بموجب الأعمال، فالأعمال تثريه وتفقره، والشهادة بالقول لا تصلح إلا بالعمل، وكل كلمة وكل عمل لا نفع فيها إلا بما وقر فى النية، ولا يصلح القول ولا العمل ولا النية إلا بما جاء فى الشريعة».

٤٢ وذلك بالمعنى نفسه الذى جاء فى الإنجيل 'للإحسان الأصغر أو الإحسان المشروط'، فالإحسان لا يفرض التزاما على الحب أو الإثم أو الفضيلة، فعلى المرء أن يحب الإنسان بما هو إنسان ولكن ليس لدرجة أن يحب إنسانًا خطَّاء، فالإنجيل يأمر بكراهة الوالدين قياسا إلى حب الله فحسب، فى حين أنها الأولى من منظور حب الجار بموجب حب الله للإنسان.

تحسب لاختلاف مراتب الفهم، إلا أنها مؤيدة فى حقيقتها الباطنة بعاملين 'فائقين للطبيعة' هما التعقل المُلهَم intellection التى تنبثق منه والوحى الذى يضفى عليها الشرعية، وهذان العاملان كليان وليسا فرديين، فالوحى صيغة موضوعية فى علاقته بالكون الإنسانى الأصغر والعقل المُلهَم صيغة ذاتية وباطنة فى علاقته بالوحى المنزل، والفلسفة الدنيوية جاهلة بقيمة الحق وكليته فى الوحى، كما أنها جاهلة بتعالى العقل المُلهَم[٤٣]، فلا ضمان فيها إذن للحق فى أية صورة كانت، فالملكة الإنسانية الساكنة التى تعقل تلتبس فى الأحوال النسبية طالما كانت منفصلة عن المطلق، وكفاءة العقلانية إذن هى أمر نسبي لا محالة.

إن البرهان التراثى على العقيدة هو أمر لا يُدحض من منظور العقلية الجمعية التى يتوجه إليها الوحى، ولكنه يفتقر إلى الكفاءة كليًّا أو جزئيًّا حينما يخرج عن نطاق تلك العقلية والصياغات التى تناظرها. ويجب مراعاة أن العقلية الجمعية لا تقتصر دومًا على جماعة

٤٣ الفلسفة الديكارتية على سبيل المثال لا موضع فيها للوحى ولا لنتائج للتعقل المُلهَم، إذ ليس لها أساس روحى، فالوحى يقول بأن أساس الوجود هو الكينونة والتماهى وليس التجربة والخبرة، كما أنها تفتقر إلى الإلهام حيث إن التعقل المُلهَم ينفى أية عملية تجريبية مقصورة على العقلانية فحسب، وحينما قال لوك Nihil est in intellect qoud non prius fuerit in sensu بما يعنى «ليس فى العقل ما لا أصل له فى الحس»، فإن فساد المقولة يتضح فى كلا الأمرين، فالمتون المقدسة تؤكد على أن العقل صادر عن الله وليس عن الجسد، فالإنسان «مخلوق على صورة الرب»، وقد امتاز عن كل الخلائق بالذكاء لا بالحواس، وثانيا أن العقل المُلهَم يميز بدهيًّا حقائق ليست من هذا العالم بالرغم من أنه قد يسعى إلى إدراك آثارها استدلاليًّا فى الحواس.

بعينها[٤٤]، ولكنها تعتمد أيضا على أحوال نفسية وروحية قد تتحقق بين أعراق متباينة الاختلاف أيًّا كانت أسباب تلك الأحوال التى تصوغ 'النمط العقلى' فى جماعة إنسانية، والاحتياج إلى السببية صفة من صفات هذا النمط، كما أن الجدل الدينى لا يقتصر على أحوال الفرد ولكنه يُخاطب عقلية جماعة، أى احتياجًا للسببية التى 'يرضى عنها الله سبحانه' لأنها طبيعية وليست اعتباطية.

وحين نؤكد أن البرهان على وجود الله تعالى لا يُدحض فإننا لا نأبه بضعف الحجة أمام المنطق، ذلك أن العملية الاصطناعية للجدل تستطيع من حيث طبيعتها أن تناقض أى أمر كان، ولكن ذلك لا يهمنا كما لا يهمنا إلقاء الكافر بكتاب مقدس فى النار. وهناك ثلاث نقاط جوهرية لا ينبغى تجاهلها، أولاها أن الحقيقة حق، لا بناء على إمكان البرهان عليها بل لأنها تكافئ الوجود الحقيقى، وثانيتها أنه ليس هناك برهان يُمكن أن يُرضى احتياجات السببية كافة بموجب أن تلك الاحتياجات قد تكون مصطنعة، وثالثتها أن من لا يرضى بالبرهان المذهبي يستطيع دائما أن يدَّعى غياب مقولة أو أخرى أو خطلها وهو أمر سيكون افتراضيًّا عنده، ولكن البرهان على الحقيقة دائما فى متناول من يعرفها بشكل مباشر من حيث المبدأ حتى

٤٤ لقد كان الطابع العقلى فى المسيحية والإسلام مختلفا عنه فى اليهودية والكونفوشية، وبالرغم من أن الميراث العرقى لا يمحَّى تماما، فقد تهودت أوروبا بالمسيحية مثلما تعربت آسيا بالإسلام، إلا أن هذه المؤثرات العرقية قد تحققت نتيجة وظائف نفسية فحسب بالمعنى العام.

لو كان الجدل ينتمى إلى منظومة فكرية غير التى ينتمى إليها العارف.

***

والنص التالى من كتابات الفقيه الفضالى مثال على الطبيعة النسبية للبراهين الشرعية، «إن الله لا ينظر إلى أدوات الأعمال فهو الغنى مطلقا سبحانه، وبرهان الأحدية يبين أنه ليس هناك من شيء يمكن أن يكون سببا حقيقيًا فالاحتراق بالنار على سبيل المثال ... هو أن الله يخلق الاحتراق وليس سببه النار، ومن يعتقد أن النار هى التى تتسبب فى الاحتراق فقد أشرك، وذلك لأنه ينكر واحدية الغاية الربانية بإشراكها بسبب آخر، ...ومن يدعى أن النار سبب الاحتراق بموجب خاصية أودعها الله فيها فقد ضل ونافق[٤٥]، إذ إنه لم يُدرك المعنى الصحيح للأحَدية»، ولدينا فى هذا التفسير مثال باهر على المعالجة بإعدام البدائل فى كل من العقليتين السامية والغربية، فلكى تستطيع أن تؤكد تمامًا على جانب فعليك بإنكار كل الجوانب الأخرى بالرغم من أنها لا تجبُّ المبدأ الذى يتناوله البرهان. إن المنظور الإسلامى للتوحيد صحيح تمامًا فى محتواه الإيجابى إلا أن الصياغة الفقهية قد لا تكون مقبولة عند مسيحى أو هندوسى، فلن يقبلها المسيحى لأن دينه قائم على الثالوث ولا حاجة به إلى الواحدية، ولن يقبلها الهندوسى لأن الروح السامية فى إعدام البدائل لن تؤثر فيه، إلا أن المسلم السامى عليه أن يحسب لخطر تأليه

٤٥ لنتذكر هنا أن 'النفاق' مرادف للسطحية ونقيض 'للإخلاص'، والمقصود بشهادة أن «لا إله إلا الله» هو أن تحض المؤمن المخلص على رؤية الأمور من منظور التوحيد.

قوى الطبيعة ويقع بالتالى فى محظور نفى الوحدة الأنطولوجية.
وهناك مثال آخر يقول فيه الفقيه الفضالى «حيث إن الله هو الموجود وهو الأول والآخر، فإنه غير كل المخلوقات الحادثة، ... فلو كان يُشبه أمرا حادثا لكان حادثا مثله، فما يُقال عن واحد من مثلين يُقال عن مثيله، ... وحيث إن الحدوث ينتفى عن الله فإن غيريته عن الحادثات تَثبُت وبالتالى ليس هناك تشابه بين الله والمخلوقات الحادثة، ومعرفة هذا البرهان العام فرض عين على كل مسلم».
وهنا تتجلى روح إعدام البدائل بوضوح فإن فكرة أن الله هو غير المخلوقات مطلقًا تنفى فكرة أن الإنسان شبيه بالله تعالى فى فضائله وإلا استحال توكيد أن ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥) كما يقول القرآن، وقد يقول الهندوسى بأن النور المرئى 'هو' نور الله فى مرتبة مخصوصة من التجلى الربانى فى الكون، والبراهين الشرعية فى الإسلام هى كل ما يُمكن أن تكون بالطبع، ذلك أنها تخاطب عقلية جمعية مخصوصة قد صيغت بالضرورة حتى تتجنب أخطاء محتملة فى مستقبل العقلية المقصودة، وسوف يستطيع الميتافيزيقى أن يرى الجوانب المكملة والمصححة بسهولة حيث يعتمد على صياغات القرآن ذاتها، فالمتون المقدسة ليست واقعة تحت رحمة العوارض العقلانية، فحيث إنها ربانية فلا بد أن تكون كلية.
ولن يخفى على الفقهاء أن الرمزية التى تقوم تعريفًا على المشابهات بين المقام الربانى والمقام الكونى تناقض القصر الذى يظهر فى

العبارة المذكورة سابقًا، وقد تكون إجابتهم هى أن النور المحسوس له طبيعة مختلفة عن النور الربانى، وفى هذا الكفاية للبسطاء ولكنه ليس حلاً للمشكلة، إذ إن المصطلحات ذاتها برهان على المشابهة وبالتالى على 'الهوية النسبية'، وأن يُقال إن 'اللهُ نورٌ' ثم يُقال إن هذا النور لا يُشبه الله فى شىء ما هو إلا تناقض بيِّن، ولكن يُمكن أن يُقال إن النور الربانى يختلف مطلقا عن النور المخلوق ويشبه النور المخلوق نور الله، وهى عبارة اختزالية elliptical تبدو عبثا منطقيًا ولكنها تحوى مبادئ مذهب عميق، وعلى كل فإن استخدام الكلمة ذاتها فى وصف خاصية مخلوقة وأخرى غير مخلوقة تعنى أنه ليس هناك اختلاف كامل من كل الجوانب، وربما أمكن أن نستوفى كل ظلال المعنى باستخدام صيغة النفى بحيث يجوز قول «لو كانت الشمس مضيئة فليس الله مظلما» وهو غموض ليس قليل المنفعة لمن يفقه معناه، وحينما يكون مستوى الفهم مغرقًا فى العقلانية فإن الاحتياطات المنطقية تصبح أمرًا لازمًا، ولو كان المرء يتحدث فى العصر الذهبى فلن يتردد فى القول بأن «النور هو الله»، وقد يجوز للمرء حينئذ أن 'يعبد الشمس' أو يبدو على الأقل أنه يفعل ذلك.

ولكن لننظر الآن إلى مثال من المسيحية من مجلس الفاتيكان الأول، «لو أن أحدا قال بأن أمرًا محدودًا سواء أكان جسديًا أو روحيًا قد انبثق عن الجوهر الربانى، أو قال بأن الجوهر الربانى يصير إلى كل الأشياء بموجب تجليه أو تطوره، أو قال بأن الله هو

الموجود الكلى الذى تجلى بنفسه فى كل الأشياء على انقسامها إلى أنواع وأجناس وأفراد فلتحل عليه اللعنة» De Deo. Can. 3&4،، ونرى هنا أيضا محدودية الميل إلى إعدام البدائل بمعنى عجز العقل عن صهر حقائق تبدو متعارضة،، ولذا كان اختيار أهم العوامل من بينها أو هو أنسبها على حساب العوامل الأخرى أو الحقائق التى لا تبدو مناسبة،، وحقيقة أن العالم ليس هو الجوهر الربانى بما هو لا تمنع قدرته بطريقته أن يكون صيغة من الجوهر فيما وراء الكون دون أن يكون العكس ممكنا،، فالجوهر الربانى لا يتأثر بأى شىء كان بالإضافة أو الحذف بموجب جوهر العالم،، والله سبحانه غير العالم،، فالإناء من الطين وليس الطين من الإناء،، وليس هناك ما يُمكن أن يُفسر مراتب الوجود فى العلاقات الميتافيزيقية،، ولكن الاعتبار الأساسى فى الفقه هو منع العقل السطحى الذى تتوجه إليه بالخطاب عن اتباع محدوديته الطبيعية فى سبر الأسرار،، فيضفى على العالم صفة ربانية مباشرة،، والعقل السطحى بما هو لا يحتكم على رؤى متعددة فى معية واحدة تحمله على الخروج عن نطاق طبيعته،، وحتى لا تحمله التعبيرات التناقضية بسهولة إلى الخطإ،، والعقل المعتاد يُحصِّل المعرفة على شاكلة رجل يسير فى الوادى ليكتشف ملامحه بشكل خطى متتابع،، فى حين أن العقل المُلهَم سيتأمل الوادى ذاته كما لو كان يراه من على قمة جبل،، وهذه صورة لا تميز بكفاءة التمثيل من عدة نواحٍ ولكنها تفيد فى النقطة الجوهرية للأطروحة،، فقد يستطيع

العقل العادى أن يُدمج منظورات عدة فى مجال رؤيته الطبيعى أو العام، ولكنه يعجز عن ذلك فيما وراء مستواه، والفقه لا يفترض فى نفسه مسبقًا القدرة على التعقل المُلهَم، إذ إن ما يُحدده ثلاثة عوامل هى العقيدة التى انبثق منها والعقل البسيط الذى يخاطبه والجماعة التى يتوجه إلى غايتها الروحية.

***

ولو أن شكلاً خاصًا من البراهين لم يستطع أن يكون متعدد الأوجه حيث إن نفوس الإنسان مختلفة بالحكمة الربانية فإن الأمر نفسه ينطبق على غايات الإيمان تاريخية كانت أم إعجازية، ونعنى بذلك أن الشخصية الفائقة لـ'رجل الله' لن تستطيع طرح برهان مطلق لدحض عقيدة مقدسة تنتمى إلى منظور آخر بأكثر مما يُمكن أن تبرهن عليه شهادة التوحيد الإسلامية[٤٦]، والحق أنه يلزم التمييز فى حالة 'رجل الله' بين الطبيعة الفائقة وبين الشكل أو الوظيفة التى يقوم بها، فوظيفة المسيح عليه السلام كانت الفداء وبالتالى التضحية، ومن ثم تعين عليه أن يشقى، ومن وجهة النظر البوذية على سبيل المثال التى يتخذ فيها الشقاء معنى فداء النقص الذى يعترى الوجود، فإن تلك المقدرة على احتمال الشقاء تبدو عندهم كما لو

٤٦ فاليهود والمسيحيون سوف يقولون إنهم يحتكمون على البرهان ذاته ولكن الأمر المهم هو وظيفة ذلك البرهان فى منظورهم الدينى، فاليهودية سوف تؤكد على العهد القائم بين إله واحد وبين شعبه المختار، فى حين أن المسيحية تخفى الإله الواحد وراء الثالوث، ولكن الفهم الميتافيزيقى للتوحيد لا وجود له فى الحالتين.

كانت نقصًا فى حد ذاتها، ولا يعنى ذلك بأى حال أن البوذية تنفى فهم الطبيعة الدقيقة لوظيفة المعاناة التى اعتنقها السيد المسيح وبالتالى إمكانها، ولكن المنظور البوذى ينطلق من حقيقة ترى أن الموقف الإنسانى للسيد المسيح لا يطرح ذاته بدهيًا كموقف مفهوم للكمال[٤٧]. ويصدق العكس تمامًا بقوة طبيعة الأمور، فيرى المنظور المسيحى أن موقف بوذا يعتريه شىء من عدم الكمال بموجب الطبيعة 'العقلانية' و'التجريبية' لطريق البوذية رغم السكينة الخالصة التى تغمره، والتى سوف ينظر إليها عندهم كفلسفة مشائية stoicism، ويمكن انطباق تعليقات مشابهة أخرى على الرسولين العظيمين، كما أن المسيحية ترى محمدًا عليه الصلاة والسلام دنيويًّا، ذلك رغم أن الجانب الدنيوى فى الرسول ضرورة واقعية يفقد بمقتضاها أى معنى تبخيسى للطبيعة الخاصة لرسالته، والتى تتوخى إعادة التئام الإنسانى مع الربانى، وإذا لم يُسئ المسلمون تفسير ظاهرة المسيح كما يُسىء المسيحيون تفسير ظاهرة الرسول عليه الصلاة والسلام، فذلك

٤٧ قال مايستر إيكهارت فى بعض كتاباته إن حركة النفس عند السيد المسيح والسيدة العذراء لم تكن أمرا مستحيلا، ولم تكن حالة من القصور الذاتى، فالغضب المقدس كمثال هو حركة تركيز وليس مجرد فقدان المرء لتمالكه وهو أشبه 'ببعث' الغضب الربانى فى الجرم الإنسانى الأصغر، والذى لا بد له فى تلك اللحظة من التحرر من الغضب الانفعالى، والمعيار الباطنى للغضب الربانى هو السكينة، فى حين أن الغضب الانفعالى يعصف بالكيان بأجمعه لدرجة تُنسى الله سبحانه، فلا مركز له أى إنه هامشى مبعثر، والغضب الربانى لا يصدر إلا عن مركز ساكن وتحدده حقيقة لا شية فيها، فحين طرد السيد المسيح المرابين من المعبد كان فائقا.

بفضل أن شخص المسيح له موقع متميز فى العقيدة الإسلامية، فالمسلمون يُسمونه 'روح الله' و'خاتم الولاية' ولكنه لا يظهر من هذا المنظور بصفة 'الرب God'، ويعد ذلك من وجهة النظر المسيحية بمثابة الكفر. ولكن غايتنا ليست تكبير تلك الفوارق بل مجرد لفت النظر إلى بعض جوانب 'عدم الكمال'، مع العلم بأنه ليس هناك مقياس واحد مشترك بينه وبين 'النقص'، الذى يظهر بناء على ضرورة ميتافيزيقية فى الوظيفة الظاهرية للولى Avatara، ويمكن التمثيل لهذه الحقيقة كما يلى، لو أننا افترضنا أن الدائرة هى أكمل شكل هندسى إلا أن هناك ولا بد أنواعا أخرى من الكمال، كما لا بد أن نسلم بأن كلًّا منها مختلف عن الآخر وإلا ما تمايزوا فيما بينهم، وبالتالى فليس بينهم دائرة أخرى، وكل شكل هندسى بسيط كامل فى ذاته بلا تحديد وفى علاقته بالأشكال المعقدة اللامتماثلة، التى تمثل هنا الناس العاديين. فلنقل إذن إن كل ولى هو دائرة من الداخل ولكنه تجلٍّ بقوة الأمور فى شكل أقل كمالاً، إلا أن ذلك الشكل سوف يُعبر عن كمال الدائرة، بمعنى أن كل شكل هندسى أولى وقد يكون صليبًا أو مربعًا أو مثلثًا أو حلزونًا أو نجمة خماسية يُمكن أن يُرسم داخل الدائرة ويتجلى فيه حقيقة الدائرة بطريقته الخاصة.

وقد تحدثنا سابقًا عن التمايز بين قوة إقناع المعجزة مقارنة بالبرهان الفكرى، وهما يسيران دائمًا جنبًا إلى جنب بدرجة ما، ويمكن القول على سبيل المثال إن الحقيقة الظاهرة الموضوعية للوحى هى بالنسبة

إلى الجماعة ما يُمثله التعقل المُلهَم بالنسبة إلى الفرد حين يتوفر، وبالتالى فالوضعان حقيقيان كل فيما كان له ويرتبطان ببعضهما، ففى حين كان كشف البرهان هو السبب الكافى للمعجزة فإن المعجزة تظهر فى اليقين كما لو كانت انطلاقا على مستوى الوقائع والرموز.

***

ومن المهم أن نفهم أن العقائد لها مغزاها المذهبي كما أن لها وظيفتها الأسرارية أو 'الخيميائية' حتى إن الفوارق المذهبية تناظر الطرق الروحية بالمعنى الأعرض[٤٨]، فالعقائد تضفى على معتنقيها الأفكار إضافة إلى 'طريقة الوجود'، ولا شك أن المواجهات التى تنشأ بين النظم الإيمانية المختلفة التى تسعى إلى أن يستبعد كل منها الآخر، ويجهل كل منها شقيقه بموجب أنها تبلورات شكلية، تتصف بشيء غريب ليس إنسانيًّا، ذلك بالرغم من أننا نعيش فى عصر من الاختلاط الكلى المحتوم الذى تميز بمسردات لكل القيم. والحق أن الإنسان قد خُلق ليرى شمسًا واحدة فحسب ويعيش فى نورها، وليس لكى يُجرب كل شموس المجرة والمجرات الأخرى فى الكون، وقد شاءت العناية الإلهية أن يعيش الإنسان فى منظومة شمسية واحدة، ولكن ذلك لا يُغير من حقيقة أن تنوع النظم الروحية لازم ميتافيزيقيًّا لزوم تعدد

٤٨ من المهم ألا نخلط بين التناحر الدينى والصراع القائم بين الحضارات القديمة والأفكار الحديثة التى تنصب على المسيحية، فكيف يتأتى للمرء ألا يرى تلك الآية من الإنجيل وهى نبوءة ترسم صورة للبروزيليتية الدينية التى تشبعت بأوهام عصرنا كى تفسد بيد ما تعطيه بالأخرى، ﴿ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراءون لأنكم تطوفون البحر والبر لتكسبوا دخيلاً واحدًا، ومتى حصل تصنعونه ابنا لجهنم أكثر منكم مضاعفًا﴾ متى ٢٣: ١٥

الأنظمة الكونية ولا من حقيقة أن الإنسان لا يملك إلا أن يعى ذلك.

تَجَلِّيَاتُ الْمَبْدَإِ الرَّبَّانِيِّ

ليس هناك بالتأكيد مقياس مشترك بين المبدإ الأسمى وتجلياته الكونية؛ فالكون لا شيء بذاته إلا أن المبدأ هو ذاته ويبقى متعاليًا عن تأثير تعبيراته؛ ولكن حيث إننا كائنون فى مستوانا من الحقيقة فلا بد من وجود نقاط اتصال بيننا وبين الله تعالى؛ والانقطاع بين المقامين لا بد أن يحتجب فى 'التقاطعات' التى يُمكن أن نسميها 'التجليات الربانية'.

ويتجلى المبدأ بذاته فى العالم كما يتجلى فى داخل العالم وإلا ما كان لنا 'نقاطٌ مرجعيةٌ' تهدينا فى أرجاء اللانهائى؛ وعندما نقول إن هناك كونًا متجليًا فذلك يعنى أن الكون يُجلى ما تجلى فيه بموجب وجوده؛ وتنعكس فى الخلق العلاقة التى تقوم بين الله والعالم؛ أو بين الخالق والمخلوق؛ أو بين المبدإ والتجلى بموجب تجانس الوجود حتى بالمخاطرة باحتمال إلقائنا فى العدم على استحالته الأنطولوجية. ولكن ذلك لا يعنى إمكان وجود أى نوع من التماثل بين اللانهائى والمحدود حتى على مستوى التصور؛ ولا يُمكن بالتالى تحديد النقاط التى يتجلى عندها المبدأ؛ ولذلك وجب التميز ما بين 'تجلى المبدإ' و'المبدإ المتجلى' بحسب الأهمية التى تُضْفَى على 'التجلى' أو على 'المبدإ' ويبرهن هذا التمايز على أنه ليس فى العالم ما يُمكن أن يكون 'نقطة التقاء' مطلقة بين الربانى والإنسانى؛ فهناك دومًا ما يُظهر

أحد 'القطبين' على الآخر[٤٩]. ويصدق الأمر ذاته على الرمزيات كافة، فالرمز يحتمل التأويل أفقيًا بموجب التشاكلات ورأسيًا بموجب هوية المقامات، وهو أشبه بالاختلاف بين دوائر متراكزة تنبع من مركز واحد وبين أنصاف أقطار تتجه نحو هذا المركز[٥٠]، ونرى فى كل حالة من حالات الالتقاء بين الربانى والإنسانى ذلك التمويه المبهم بين المنظور الميتافيزيقى الجوهرى وليس المادى للهوية وبين المنظور الكونى للتشاكل أو التشابه الرمزى، ومن هنا جاء الاختلاف، وهذا الاتصال بين الربانى والإنسانى قد أصبح سرا بموجب غموضه، بل أصبح هو 'السر' بما هو، فنحن نتماس مع الله سبحانه فى كل أين وفى كل لا أين فى آن، كما قد يقول باسكال، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد ولكنا نبعد عنه بعد السماء عن الأرض، فقد حل فى رمز مخصوص ولكنا نخاطر حين لا نعى منه إلا القشرة فلا يكون من نصيبنا إلا ظلٌّ فحسب، والوثنية التى تؤلِّه الظلال بما هى ظلال تنكر الله بموجب تَنائِيه عن الفهم، ولكنا نحن من نأى و'غاب' وليس الله سبحانه، وما يختزل كلا الجانبين فى الرمزية إلى عبث ليس إلا الهوية الموحِّدة والتشاكل المفرِّق ولكنه موازٍ فى آنٍ.

٤٩ هذا ما يفسر الفهم الإسلامى لجانب 'الإنسان' فى الرسول عليه الصلاة والسلام من حيث كونه وكون كل 'الرسل' 'تجليات' أو تجسدات وليسوا 'مبادئ' من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك ربانية المسيح عليه السلام التى هى 'مبدأ' سواء أتجلى أم لم يتجلَّ. ولنتذكر أن منظور المناهضين للتجسد anti-incarnationists فى الإسلام لم ينكروا جانب الولاية Avatara ولكنهم يضفون عليه حجابا باسم واحدية الله وتعاليه جل وعلا.

٥٠ لا يعنى ذلك أن قانون التشاكل لا يعمل بين مستويات أفقية مختلفة.

وحتى نتفهم إشكالية التجليات الربانية ميتافيزيقيًا فلا بد للمرء من أن يبدأ باعتبار ما يُصور المبدأ وينبئ عنه، ألا وهو أقنوم الرب الخالق Being، الذى يتميز بأنه تعيُّنٌ صادر من وراء الوجود، ويمكن القول إذن بأن هذا الأقنوم 'تجلٍّ' لما وراء الوجود ولكن فى المقام الربانى in divinis، ولو كان من الجائز استخدام تعبير تناقضى لقلنا إن الخالق ما هو إلا تشخُّص ربانى personal God لانهائى التجليات، ولكنه لا يُقاس بالذات فيما وراء الوجود، التى هى المبدأ الربانى الجوهرى المتعالى وراء كل تشخص، وبذلك يُمكن وصف هذا الأقنوم بأنه 'ليس محدودا ولا هو لانهائى'.

ويُستقطب الوجود على سبيل التعبير بين فعل الخلق وقابلية استجابة المادة الأولية Materia prima وهما يُناظران 'بوروشا' و'براكرتى' فى المذهب الهندوسى، فهو يتصور الخلق ويخلقه كانعكاس له خارج ذاته أو كتجل لذاته، إلا أن الكلمات لا تكفى للوصف على مستواها، ولا تملك إلا أن تكون دعامة عرضية للعقل المُلهَم 'ليتذكر' ما كان كامنا فى طبيعته منذ الأزل، وعندما نتحدث عن 'الانعكاس خارج الذات' فمن المفهوم أنه ليس هناك ما يخرج عن الله سبحانه، وليس هناك ما يُمكن أن يمس صمديته عز وجل، إلا أن تعقيد الواقع the Real يُجبرنا على استخدام الصور التى تبدو متناقضة و'غير منطقية' ولكن لا سبيل إلى وصفها باللامنطقية.

ولا ينعكس الاستقطاب الأنطولوجى المذكور على التمايز بين المبدإ

والتجلى فحسب بل يعكس ذاته داخل التجلى نفسه فى التمايز بين الروح الكلى Universal Spirit ومجمل الخلق total Creation حيث تحتل الروح مركز الخلق.

***

وتشتمل التجليات على ما لا يُحصى مما يخترق حجاب الوجود من أنواع لا تنتهى من الصيغ بشكل مباشر وغير مباشر، وما يُعتبر أصوليًا منها فى أطروحتنا هو الخلق والعقل والروح الكلى والإنسان والوحى والرسول والولى والرمز والبركة.

والخلق بكليته هو 'التشيؤ' الأعظم للذات الربانية، وهو التجلى الربانى الذى له بداية ونهاية فى حدود دورة مخصوصة، إلا أنه احتمال ربانى دائم وتشيؤ ميتافيزيقى لازم للانهائية القدرة الربانية، وإنكار جوهرية الخلق هو بمثابة وصف الله علا وتنزه بالتعسف. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ فى لانهائيته التى تنشر فى الكون كمالاً نابعًا من المطلقية الربانية، ولا يصح أن نخلط بين حرية المشيئة الربانية وبين التعسف الإنسانى، ولا بين الضرورة الربانية والحاجة الإنسانية، فالله مطلق ولانهائى، ويتسم الخلق بالكمال بموجب وحدته وكليته، وهو يستوعب فى هذا الكمال كل الاختلالات الجزئية، ومن هنا كان الوجود 'عذريًا' و'أموميًا' معا على الدوام، وهذه هى الرحمة، ولذا كانت مريم البتول عليها السلام تجسيدًا للوجود[٥١] ورمزًا لكماله

٥١ نعنى دائمًا 'بالوجود Existence' الجوهر الكونى الذى يتصف بالإبداع والعذرية معا، وليس مبدأ يشتمل على الله سبحانه وهو الواجد الخالق Being وفيما وراء الخلق

فى الجمال والطهر والرحمة.

والروح الكلى هو الذكاء الربانى متجسد فى الوجود كما لو كان انعكاسا للشمس الربانية فى مادة هذا الوجود، فالله جل وعلا يُظهر ذاته فى 'الفراغ' أو 'اللاشىء' وهو مستوى المخلوقات[٥٢]، ويجوز القول بأنه خلق ذاته فى صيغة «روح الله يرف على وجه المياه»، ليفطر منها العالم المتجلى كما تقول التوراة[٥٣]، وهذه الروح هى العقل الربانى الباطن immanent فى الكون، والتى هى مركزه وقلبه، وتنتشر شرايين أنوارها التى لا تحصى فى أنحاء ممالكه وفى كل 'الأكوان الصغرى' للعالم المتجلى، وهكذا كان الله سبحانه حاضرا فى كل شىء، وهذا التجلى 'عقلى' حيث إنه نابع من وجه العقل الربانى Intellect of God وهو 'تشيت' بالسنسكريتية، فى حين أن بقية الخلق 'وجودى' لأنه نابع من وجه 'الوجود Being' وهو 'سات' بالسنسكريتية، فيتجلى الله فى الروح مركزًا ونورًا ويتجلى فى الخلق كليةً وحياة.

وينتمى هذان التجليان الربانيان الخلق والروح الكلى إلى مرتبة الكون الأكبر، فالخلق هو الكون الأكبر ذاته والروح الكلى هو

Beyound Being تنزه وتعالى، وهو بدهيًا 'فوق أنطولوجى'، وهو استدلاليًا فوق الوجود.

٥٢ تقول 'مانافا دارما شاسترا' بالرمزية الهندوسية «إن الله خلق المياه ووضع فيها بذرته وصارت البذرة بيضة تشع كالذهب كنجم له ألف شعاع، ومنها خلق ذاته على شكل الحق براهما الأب الأول لكل الكائنات» Manava Dharma Shastra I, 8&9

٥٣ تقول الآية الكريمة فى القرآن «وجعلنا مِنَ الماءِ كُلَّ شَىءٍ حَىٍّ» الأنبياء ٣٠

مركزه العقلى والربانى، وسوف نتناول فيما يلى التجليات المناظرة لهما فى عالم الكون الأصغر.

***

إن الإنسان تجلٍّ ربانى لا فى حال عرضيته وسقوطه بل فى حال تقواه وكماله الأولانى المبدئى، وهو 'حقل تجلى'العقل المُلهَم الذى يعكس الروح الكلى ومن ثم يعكس العقل الربانى، كما يعكس الإنسان بما هو كلية الكون والخلق ويجلى الوجود الربانى، ويضفى الذكاء على الإنسان العقل والعقلانية وحرية الإرادة واللغة التى تعبر عن ثلاثتهم، وهو ما امتاز به الإنسان عن الحيوان بشكل 'مطلق نسبيًا'، والحق أن كل ذكاء كان بما فى ذلك ذكاء النبات هو 'عقل مُلهَم intellect'، لكن ذكاء الإنسان فحسب هو الذى يتميز بالمباشرة والتعالى، وهو وحده الذى يحتكم على طريق إلى الله سبحانه، وتعنى الطبيعة شبه الربانية للإنسان التى ما زال برهانها قائما فى الجماعات الدينية والبدائية أن فى إمكانه أن يعرف الله سبحانه حتى دون أن يعرف المعايير الإنسانية، ولذلك كان المعيار هو 'الرسول' فيما يتعلق بالفضيلة.

إن مسألة حرية الإرادة التى أشرنا إليها سابقًا تحملنا على الإشارة إلى أن الإنسان إذا لم يكن حرًّا على الإطلاق كما يدعى البعض فلن يكون هناك فارق بين رجل مقهور وآخر متحرر، ولا بين حيوان مقيد وآخر طليق، ولا كان من شأن كلمة 'حرية' أن توجد أصلاً، وعلى النقيض من ذلك لو كان حرًّا تمامًا كما يدعى البعض أيضا لكان قادرا

على تغيير شكله وجنسه وتاريخ ميلاده، وهذا يعنى أن الحق كامن بين نوعين من التطرف أو بين شكلين من العبث.

والإنسان المخلوق من الطين قابل للفساد ومن هنا جاءت ضرورة الخلاص[٥٤]، والتجليات اللاشكلية غير قابلة للفساد أو هى بالحرى قابلة للفساد 'مرة واحدة' مثل سقوط إبليس، فالفساد الكامن فى العالم الشكلى يفترض وجود جوهر فاسد يجعل من الفساد احتمالاً دائماً، وقد تشخص هذا الجوهر عند الإنسان فى الشيطان حيث إنه جوهر ذاته الذى لا يُمكن أن ينصلح[٥٥]، لكن الإنسان مخلوق من المادة وبموجب ذلك ليس نفسه تماما، وتعنى النفس هنا ما هو ربانى، ويمكن أن ينصلح إلى 'نفسه الحقة' أو هى طبيعته الربانية، فحاله كحال آدم عليه السلام بعد أن انتزع نفسه من الهوية الربانية إلى الشيطانية[٥٦]، واللعنة هى انحطام الشكل الذى يُنكر جوهره، فى

٥٤ وعند البرانيات غير المسيحية بشكل عام فإن التدين الإنسانى يتضمن تلقائيًا ما يسميه المسيحيون 'بالخلاص'، أى 'إمكانية العودة إلى الله' بموجب أنه إنسان فحسب، ولكن الهيكل التعميدى يُقصى هذا المنظور بناء على أن الإنسان يولد حقا بموجب المعمودية فقط.

٥٥ يتحدث القديس أوريجون عن 'انحطام الموت' وليس عن انصلاح الشيطان، حيث إنه ليس إنسانًا، إلا أن الانحطام الأخير ليس فناء تامًا، فما سينحطم لن يكون جوهر قوى الشر ولكنه البعد عنه بحال الصلاح، ويوم الحساب Apocatastasis هو تحول لا يعنى خلاصا 'شخصيًا'، فليست التجسدات الملائكية رحيمة كانت أم قاسية سوى عرضيات فى تماسها مع العالم الإنسانى.

٥٦ إن جوهر الملائكة باستثناء رؤسائهم المقربين ليست هى الله سبحانه بشكل مباشر، ولكنها الصفات الربانية الحسنى أو الفضائل، وهى تمتاز عن الإنسان بموجب جوهرها النقى وغياب التجسدات الشكلية عنها، إلا أن الإنسان يمتاز عليها بمكانته المركزية، ولذلك

حين أن الشيطان هو على العكس 'جوهر أنكر شكلاً ربانيًا' وهو السجود لآدم عليه السلام[٥٧]، ويرجع غموض الحال الإنسانى إلى أننا مشدودون بين جوهرنا الربانى وصورتنا الإنسانية التى 'جُبلت من طين' بحيث يُمكن القول بأننا خليط من الربوبية والتراب، والقول بأن الإنسان صورة فحسب تؤدى إلى الوقوع تحت هيمنة 'الجوهر الديميورجى the demiurgic essense' الذى يُفرِّق ويُجمِّد، وهو مبدأ الفردية individuality فى ظلامه وضلاله، والشيطان هو الجانب الانفعالى أو الصورة الأخلاقية لهذا المبدإ، والحق أن الذين صبوا أهواءهم فى وعاء الأنوية قد ضلوا، فهم يجدون مسرَّة فى صب جام غضبهم على 'الغير عمومًا' وعلى الحقيقة الموضوعية كما يصبون غضبهم أيضا على كل ما يُخالف ذاتيتهم المتصلبة المنفعلة[٥٨]،

كان البراهمة فى الهندوسية 'يأمرون' الملائكة devas، أما عن الملائكة المقربين فقد تحدثنا عنهم فى باب 'النور' فى كتابنا 'أبعاد الإسلام Dimensions of Islam'.

٥٧ هذا هو مذهب سقوط إبليس، وينبغى تذكر أن إبليس 'مخلوق من نار' كما جاء فى القرآن، وهو بالتالى من طبقة الجن، وليس 'نورانيًا' ولكنه 'نارى'، والهندوس يقولون إن تاماس tamas وهى مبدأ الظلمة و'الأرضية' و'تصلب القلب' والجهل تستق بشكل غير مباشر من راجاس rajas وهو مبدأ 'النار' و'الشراهة الوجودية' و'الانفعال الغضبى' الذى يستق بشكل غير مباشر من ساتفا sattva وهو مبدأ الضياء والشفافية الروحية والمعرفة، ويشير اسم إبليس Lucifer إلى أن روح الشر قد نبعت من السقوط وانقطعت بالتالى عن 'معونة النور' أى ساتفا، وفى هذا المنظور تحول راجاس إلى تاماس كما يحدث تمامًا من منظور المعرفة حين يتحول الانفعال إلى جهل، لكن الاختلاف بين الاصطلاحين يبقى صحيحًا فى مستوى كل منها.

٥٨ وهذا الميل الانفعالى إلى التخصيص والتفريق والسقوط قد يقوم على سلوكيات مختلفة، فقد ينشأ فى الفكر أو الجسد، فعبادة الجسد يمكن أن تكون مهلكة مثل الكفر بالحق، ناهيك عن الحقد الذى ينشأ من التصلب والتطرف فى الانفعال والشهوة، وهو ما يظهر

ولذلك حوى جحيم دانتى نارًا وجليدًا، وحين تتعرى الأوضاع الإنسانية فى العالم الآخر فإن ذلك الغضب يُصبح كالمتعة التى تُمزق إربا، فالمتعة كامنة فى الذاتية، والتمزق واقع فى الحقيقة الموضوعية، فالجحيم هو ثورة اللاشيئية أو هو اللاشيء الذى يسعى لأن يكون كل شيء[٥٩]، وحين ينكص الإنسان عن جوهره الربانى فإن أناه تصبح كحجر يهوى به إلى أسفل ويفارقه جوهره الربانى، فيمتلئ فراغه بالمبدإ الظلامى الذى هو التصلب الصورى ومن ثم السقوط.

ولكن ما نود طرحه الآن هو مظهر الإنسان الذى «خُلق على صورة الله» وهو ما ميزه عن باقى الخلق، فالكلام عن الجسد الإنسانى يتناول الإنسان بما هو، فجسدنا فى الواقع لن يكون مفهوما إلا بموجب تمتعنا بملكتى الذكاء والحرية، ويمكن القول بأن تدنى الجمال الإنسانى بسبب إدمان الشهوات لا يبرر احتقاره كعمل ربانى رغم النيات الحسنة للمدافعين عن الفضيلة السطحية على حساب الحقيقة والذكاء، والحط من قيمة جمال الجسد نوع من التجديف، و'الأفاتارا' بالضرورة يُعبر عن جمال الخلق بأجمعه فى روحه وما يحمله من جمال، وهناك بلا شك من سيصر على أن كل

فيهم بجلاء.

٥٩ كان بوهمه Boehme فى المسيحية والجيلى فى الإسلام على حق عندما ربطا تلك المتعة بالحالات الجهنمية، ولنضف هنا أنه لو كانت جهنم خالدة بالمعنى الحرفى للكلمة بدلا من أن تكون دائمة perpetual لفترة طويلة، ومن ثم تخفت فى دوامها فإن الشيطان سيكون مصيبًا إلى حد ما فى ادعائه الألوهية، ولكن ذلك مستحيل حيث إن اللاشيء لا يمكن أن 'يوجد' إلى الأبد.

الجمال الإنسانى ناقص، لكن ذلك زيف طالما كانت غايتهم القول بأنه ليس هناك جمال حقيق على الأرض، ومن جانب آخر فلو كان الجمال الدنيوى كاملاً فى ذاته فلا يزال قاصرا عن احتواء أنواع الجمال الأخرى، وهو بالتالى محدود بمعنى ما، فجمال الورد لا يستطيع تحقيق جمال الزنبق، وكذلك الجمال الإنسانى سواء أكان فرديًّا أم عرقيًّا، فكل منه يجُبُّ بعضه بعضا، لكن الله سبحانه فحسب هو جُمّاع الجمال قاطبة، فالجوهر فيما وراء تنوع الصور.

وما يشكل الانتماء الربانى للجسد الإنسانى هما صفتا الكلية والنبل، فالكلية هى حدة الحواس التى ترسم البنية الجسدية، والنبل هو قيامه الرأسى نحو السماء وحركة خطوته الحرة فى انفصاله عن الأرض، ويتمتع بعض الحيوانات أيضا بالنبل كما يُقال أيضا عن بعض النباتات والمعادن، ولكنها جميعا جزئية بالقياس إلى إيحاءات النبل فى جسد الإنسان، أما حالة القرود فتختلف من حيث إنها تتمتع لا شك بالكلية أو تكاد، ولكنها لا تتمتع بنبل الجسد الإنسانى من حيث سلاسة الخطو أو سمو الرأس، وهى عيوب تكفى لردها إلى الحيوانية، والقرد يكاد أن يكون تخطيطا أوليًّا للإنسان على مستوى الحيوانية فحسب، ولكن الحيوانية تفترس الإنسان ولا تبقى على إنسانيته إلا كأمر عرضى فارغ.

ولا تحرر الرأس تمامًا إلا فى جسد الإنسان الذى تترأسه كما لو كانت مخلوقًا فريدا ذاتى التحكم أو كروح تسيطر على عماء

الفوضى[٦٠]، ويوحى التعارض الشكلى القائم بين الرأس والجسد بأن كلًّا منها عالمٌ قائمٌ بذاته، فالرأس تمثل الرجل والوعى، والجسد يمثل المرأة والوجود، ويكتسب الجسد مظهرا أنثويًّا حين يتعارض الوعى الإرادى مع القلب، والذى يمثل العقل الربانى، والذى يظهر المخلوق عقليًّا وجسديًّا فى اعتماديته وطبيعته القمرية[٦١].

وتثير مسألة ربانية الجسد الإنسانى مسألة الخلاف الجسدى بين الجنسين الذكورى والأنثوى، فكلا الجنسين ربانى فى حين اختلفا فى شكل الجسد، فالجسد الذكورى يبدو كما لو كان وحيًّا للروح، فهو ينم عن ذكاء وقوة وصمود وكمال حركى، والجسد الأنثوى يبدو كما لو كان وحيًّا للوجود، وينم عن جمال وبراءة وضعف وكمال سكونى.

والرجل يُعبر عن المعرفة فى حين تعبر المرأة عن المحبة ودائما ما يُكون ذلك فى إطار ربانية الإنسان التى تضفى على الجنسين صفاتها

٦٠ يجب ألا نبخس حق المخلوقات الأدنى من الإنسان فى الحياة، فالميتافيزيقا لا تسمح بالنموذج الكلاسيكى لمركزية الإنسانية بالرغم من أنه يناسب لا شك وجهات نظر معينة، وهو المنظور الذى يرى أن الغاية من حياة النباتات والحيوانات على الأرض ما هى إلا حفظ الحياة الحيوية للإنسان، إلا أن هذه الغاية لا تفسر أشكالها وألوانها ناهيك عن الفرادة النفسية والتأملية للأنواع العليا من الحيوان والنبات، وحقيقة أن الأسد ليس مفيدًا للإنسان وأن له لبدة لا نفع فيها للحفاظ على حياته هو نفسه تبرهن على أن هذا الحيوان له غاية مستقلة عن مجرد المنفعة للإنسان، ولا شك أنه لا يستمتع بالعقلانية ولكنه يستمتع بوعى فائق يتعالى على المادة ولا يمكن أن تكون غاية الوعى كامنة فى اللاوعى، فكل ما فى الطبيعة يسبح بحمده عز وجل.

٦١ راجع 'العرفان حكمة ربانية' فى باب 'الجانب التثليثى فى الكون الأصغر'.

من المركزية والكلية، كما أن جسد الرجل أبلغ هندسة فهو يُعبر بشكل 'تجريدى' عن مثال الخالق سبحانه، فى حين يُعبر جسد المرأة 'الموسيقى' بشكل 'ملموس' عن جوهر مادتنا الوجودية فى الخلق in Divinis وبالنعمة اللانهائية، والجسد الأنثوى مفطور على النبل والبراءة، فهو نبيل بموجب مركزيته الربانية، ولا يختلف عن الجسد الذكورى فى هذه الصفة ولكنه يُحققها بصيغة مختلفة، وهو برىء لأنه يعكس براءة الوجود، وخطوطه الرأسية تعبر عن النبل فى حين تعبر خطوطه الأفقية عن البراءة والضعف، وهكذا تحمل الأنثى فى جسدها الخصائص الأساسية للمادة الأولية Materia Prima فى الكون، وهى الرحابة والنقاء والرحمة كما تجلت فى العذراء المباركة Virgo Genitrix، ويبدو جمال المرأة فى نظر الرجل كما لو كان وحيا بجوهر النعمة التى كان هو نفسه تبلورًا منها، والمرأة تتسامى فى هذا الجانب على الرجل، وهذا يُفسر الدور المحوِّل والقوة 'المذيبة' للجمال الأنثوى على الرجل، وترددات الصدمة حيال 'الحدث الجمالى' بأعمق معنى للكلمة، وهو أداة 'ذوبان القلب القاسى'، فى حين أن الانفعالات الشهوانية إذا لم يتعادل جانبها 'الوثنى' برباط تراثى فسوف تغشاها حيوانية فوضوية بروميثية مهلكة، ونشير هنا إلى أن الجسد كما لو كان سيفا ذا حدين، فقد يكون أداة للوعى بالوجود أو طريقا لسكينة مباركة لتأمل أنطولوجى، ولكنه أيضا قد يكون طريقًا لمجرد اليقين بالحيوية

والحس، وعندها يعيش الجسد فى السعى إلى 'التواجد' الإرادى حسب مقاييس عقلية وليس إلى 'الوجود' بمعايير طبيعته الأصلية، وتتوقف سلامة العلاقة بين الجسدى والروحى على عوامل قائمة فى البنية العقلية الفردية والجمعية[٦٢]، ونحن لا نعتبر هنا فى الممارسة الجنسية بشكل رئيس.

لقد فُطر الإنسان من روح ونفس وذكورة وأنوثة وهندسة وموسيقى، فبالهندسة يُعيد فوضى الحياة إلى الاتساق ويسترجع المادة العمياء إلى معناها الأنطولوجى فيعين نقطة مرجعية بين الأرض والسماء فى الإشارة إلى الله سبحانه، وبالموسيقى يجمع شتات الشكليات فى حياة موحدة، ويختزل موات الشكل إلى جوهره الحى رمزيًّا وافتراضيًّا على الأقل، حتى يتردد بالبهجة والحنين إلى اللانهائى[٦٣]، والجسد الذكورى يرمز إلى انتصار الروح على الفوضى، فى حين يرمز الجسد الأنثوى إلى خلاص الشكل بالجوهر، ويبدو الأول

٦٢ 'الهاثايوجا' هى نوع من 'الفكر الجسدانى الوجودى' فى الهندوسية، وهو مذهب يستحيل فهمه إضافة إلى ممارسته فى شعوب ابتلتها أخلاقية الأزياء.

٦٣ هذه الوظيفة التى تختزل التبلورات الشكلية إلى جوهرها تبين بجلاء ذلك التناظر بين المرأة والخمر، أو بين الحب والسكر، أما التحلل الهابط نحو ما يسفل عن الشكل إلى الجوهر الفوضوى فإنه يبتعث أوهامًا شتى تفسر كيف أن البرانية لا تقدر على الاستفادة برموز معينة، إلا أن التناسق الهندسى قد يفجر أوهاما خبيثة تعمل على قصر العقل على تبلوراتها، وإلى الوقوع فى روح المنظومية والتفاصيل، وإلى 'خطايا المنطق' التى تنكر الوضوح اللاشكلى وتتآمر عليه ثم يسمونه 'فوضى' فى حين يستحيل الشكل عندهم إلى مرادف للمطلقية وتحل فكرة كمال المخلوق محل اللانهائية كما يتبين فى جوانب معينة من الفكر 'الكلاسيكى'.

كإشارة سحرية تُخضع قوى العالم العمياء، ويبدو الثانى كموسيق سماوية تعيد إلى الجسد الساقط شفافيته الفردوسية، ولو لجأنا إلى لغة الطاوية فإنها تجعل الأشجار تزهر تحت الجليد.

والحق أن المادة يُمكن أن تلتبس بشكل ربانى أو آخر ولكنها لا بد أن تُرزأ بابتلاءات تُذَكِّرها بمنفاها، والجسد الإنسانى فيه شيء إلهى بموجب صورته الربانية، حتى إنه يُخاطر بالشعور بالتأله أو التأليه لو لم يتواضع فى وجوده ذاته، ونحن نرى فى كل أين فى الطبيعة ذلك التواضع فى كل ما تميز بشكل ربانى، فالشمس على سبيل التشبيه كانعكاس طبيعى للعقل الربانى لا بد أن تذهب حتى تسجد تحت العرش كما يقول الحديث الشريف، والمغزى الروحى لكل الحالات من هذا النوع مناظر للضرورة الحيوية مثل تشاكل الشكل الربانى مع التواضع الوجودى، ولا يُمكن للضرورة الحيوية أن تكون تفسيرا لعدم الكمال، ذلك أنها تفترض وجود شروط ميتافيزيقية يستحيل بدونها أن توجد، ونضيف إلى ذلك أن من مصلحة الشيطان أن يوهمنا بأننا لا نعدو نطاق الحيوانية الطبيعية[٦٤]، إذا لم تذكرنا أدراننا الطبيعية أننا غير هذا الإنسان وأن موطننا غير هذا المكان، وليس هناك ما يدعو إلى التساؤل عما إذا كانت الطبيعة هى التى تسخر من الإنسان بشوائبها أم أن الإنسان هو الذى يسخر من الطبيعة بتحيزاته،

٦٤ وهذا نقيض للقولة الفيدانتية «لست ذلك الجسد ولا تلك النفس ...»، كما تذكر الفيدانتا أيضا أن مذهب الشياطين يقول «أنا الجسد».

والإنسان «ليس من هذا العالم» والدنيا هي التي تزرع فيه وعيه بذلك باسم الله سبحانه، فليس هناك ما هو صدفة، وكل أمر يحمل رسالة من الله عز وجل، وما من شيء يُطهرنا من الآثار النفسية لماديتنا بقدر ما يُطهرنا الوعي بعمق جوهرية الأشياء ولا شيئيتها في الآن ذاته.

***

وهناك تجلٍّ رباني آخر في مركز الإنسان هو العقل المُلهَم intellect وهذا العقل هو ما يصفه مايستر إيكهارت بأنه «غير مخلوق ولا يخلق»، كما لو كان التجلي الرباني الثابت في الجرم الأصغر، إلا أنه غالبًا ما يُبخَس ويَبطُل على ثباته، والعقل هو الصيغة الذاتية والوحي هو الصيغة الموضوعية للتجلي الرباني، والوحي قابل للتداول بموجب صيغته لكن المعرفة ليست كذلك. وصفة 'اللامخلوق' التي يُميزها كثير من فقهاء الإسلام ولاهوتيي المسيحية في الإيمان، تشير إلى أن الإيمان جانب من جوانب العقل المُلهَم، وهو تعقل سلبي وشكلي مُلهَم وغير مباشر indirect intellection ولكنه لصيق بالحق الأزلي اللامخلوق وهو بالتالي مشارك في التجلي أو في 'صيغة الهوية' لو جاز لنا هذا التعبير التناقضي.

وحيث إن مسألة العقل المُلهَم intellect قد طرحت بما فيه الكفاية في بداية هذا الكتاب كما طرحناها أيضا في كل أعمالنا السابقة فسنكتفي بهذا القدر لنتناول تجليا آخر من تجليات المبدإ الرباني ألا وهو الوحي Revelation وتجسد الولي أو الأفاتارا Incarnation of the Avatara

وهما الشيء نفسه فى بعض الحالات، فإذا كان الروح الكلى انعكاسًا للربانى فى الخلق وكان العقل انعكاسًا للربانى فى الإنسان وكان الخلق والإنسان ذاتها انعكاسًا ربانيًا أولها فى اللاشيء وثانيها فى الكائنات الأرضية، فإن الوحى بدوره هو انعكاس للربانى فى الإنسان، وفى حين كان العقل ذاتيًا والإنسان موضوعيًا بصفته صورة من صور الوجود، فالولى ذاتى نسبة إلى الخلق من حيث إنه تشخيص له فى ذاتٍ إنسانية، والوحى موضوعى نسبة إلى العقل من حيث إنه تبلور له على مستوى الصورة والرمزية ومنظومة التعبير، أى إن العقل يُصبح موضوعيًا بالوحى، والخلق يُصبح ذاتيًا بالتجسد، وقد تفرد العقل بالاستسلام إلى الجدل رغم أنه كلى بطبيعته، فى حين أن الخلق الذى كان 'باطنيًا' بشكل بدهى بالنسبة إلى الإنسان قد تجسد ليصبح العالم المادى، و'الأفاتارا' يستعيد إلى الإنسان صفاته الأولانية بتجليه الربانى الواعى الفعال بفضل كونه صورة ذاتية للعالم وصورة موضوعية للعقل، والعالم هو أكثرها 'ظهورًا' ومن ثم يلتقى القطبان فى الولى الذى يُوحِّد فى شخصه كُلاً من جُماع الكون الأكبر الموضوعى ومركز الكون الأصغر الذاتى.

ومن الواضح أنه لا يجوز تفسير تجلٍّ ربانى بأنه انعكاس لتجلٍّ ربانيٍ آخر ببساطة، فكل منها يشهد لله بطبيعته سواء أكان كونيًا أم إنسانيًا، والولى تجسيد رمزى لله سبحانه وهو فى الوقت ذاته تشخيص للخلق وللروح الكلى وللإنسان وللعقل بموجب دنيويته، وإذا كان تجسيدا

رمزيًّا لله تعالى فلن يكون إلا كاملاً وهو كامل تعريفًا فلا يملك إلا تمثيل الكون بأكمله باعتباره التجلى الأول للمبدإ الربانى وبما تمخض عنه من تجليات، وأن يأذن الله لإنسان بتجسيده[٦٥] يعنى أن جنس الإنسان فى دنيانا هذه هو تجل ربانى نسبة إلى الكائنات الهامشية التى تحيط به، وتبرهن حقيقية هذا التجسد أيضا على أن ربانية الإنسان قد تعطلت واستحالت إلى هيكل لا شخصى للإنسانية وليس إلى شخص بما هو، ولا إلى الجمعية الكمية للإنسان بالطبع وإلا تضمن التجسد نوعًا من الإطناب. ثم إن الإنسان ليس قطبا مطلقا للكون، فهو مركز العالم الأرضى كما أن الشمس هى مركز نظامنا الشمسى دون أن يجُبَّ ذلك وجود شموس أو نظم أخرى، وتبرهن حقيقة أن الإنسان بما هو يُمثل عالما واحدا فحسب، على أنه ليس هناك تماثل بين اللانهائى والمحدود وأن مركز المحدود قد يقوم 'فى كل أينٍ وفى لا مكان' كما قال باسكال، فالإنسان واحد من الأكوان الصغرى التى تعكس مركز جنسها وكليته فى آن بشكل مباشر ومتكامل[٦٦] وهذه الوظيفة المركزية الفريدة نسبيًّا لا بد وأنها تُسنَد إلى كائناتٍ أخرى تشاكل الإنسان فى مركزيته وكليته، ولكن لن يتأتى لنا أن نعرفها، وعلينا هنا إدراك أهمية كون الإنسان مركزا وكلية فى الوقت نفسه، وهى أن الله جل وعلا يتجسد فى باطنه، وهى برهان على أنه ليس خاضعا

٦٥ فيما يتعلق بأولياء 'فيشنو' القدماء لا يصح التمسك بحرفية رموزهم الحيوانية.
٦٦ يجدر بنا أن نشير هنا على سبيل المثال إلى الشمس أو الذهب أو أى جسيم آخر فى عالم أو آخر يمثل مركز جنسه وكليته ولكن بصيغة غير مباشرة وجزئية وسلبية تمامًا.

لتحولات أى تطور من شأنه تغيير ثوابت مظهره إلى درجة تفصله عن الإنسان الحديث بقدر ما ابتعد ذلك الإنسان عن السعدان، ولكن ذلك مستحيل إذ إن اللانهائى يتجسد فى المحدود بناءً على وظيفة ذات طبيعة مطلقة فحسب وقد يُمكن أن يختفى ولكنه لن يستطيع تغيير جوهره أو تبديل مثاله.

ويناظر 'الأفاتارا' كلا من الوحى والتراث، ويعنى الوحى أن الله تعالى تجلى بذاته لوعاء إنسانى قابل وبعثه إلى قطاع من الإنسانية، وكل تراث فى كل قطاع يدفع بأنه مطلق، ويتناظر ذلك تماما مع ذاتيتنا التجريبية وهى الصفة الفريدة القصرية رغم تناقضها، فالأنا واقعيًا تؤمن بنفسها كحقيقة فريدة solipsist مثلما تؤمن الأديان بنفسها على المستوى النظرى، ولا يُجبرها على الاعتراف بغيرها إلا القوة[٦٧]، ولكنها لا تستطيع أن تمحو تماما واقعيتها الذاتية ولا الفرادة التجريبية لـ'أناها I' حتى لو كانت كلية الأنوات غامضة من الناحية الإنسانية والملموسة شأن لامحدودية الزمان والمكان، ولا يُدرك الإنسان إلا بفضل موضوعية ذكائه أن 'الآخر' هو أيضا 'أنا'، ولا يُدرك عقله الجدلى reason ولا خياله لماذا كان 'أنا' هو 'أنا' و'الآخر' هو 'الآخر'؟ وأيًا كان ما يفعله الإنسان فى الأنوية أمر غير قابل للذوبان ولا المحو ولن نقول أمرا عبثيًا من المنظور

٦٧ وهذا أحد الفوارق التى تميز الأنا الإنسانية عن الأنا الحيوانية، فالإنسان هو الموضوعية على الأقل فيما نطرحه هنا.

الإنسانى بالطبع، وهذا بيان على أن هناك شريانًا من العبث أو الوهم يسرى حتما فى بنية الكون، وكل الذاتيات النسبية متناقضة حيث إن 'الموضوعية' فى العلاقة بالذات العلية 'تحتوى' على كل الذاتيات المخصوصة وتتعالى عليها بشكل لانهائى، فهى وحدها التى لا يشوبها تناقض ولا يعتريها وهم.

ولنعد إلى 'أنوية' الوحى واقعيًا والتى لا يُفسرها التوحيد ومطلقية الكلمة فحسب، بل أيضا يُفسرها المناخ الإنسانى الشكلى وبالتالى القصرى، وهو فى الآن ذاته متفاضل وبالتالى متنوع ومتعدد، ثم إنه لا بد من فهم أن الله سبحانه يرى أن الحق الجوهرى الفعال روحيًا هو الحق بما هو حق، أى إن 'الواقع' الغفل ليس بشىء خارج ذلك الحق، ولدينا فى هذه العبارة أبعاد للحق قد انطبع فوق بعض، وهذا يحل إشكالية التناقض الظاهرى الذى يبدو فى المتون المقدسة أو فى إطار نظام عقدى على شاكلة مسألة الحرية والمصير المقدر predestination[٦٨]، والوقائع تصلح هنا بموجب رمزيتها وربما بموجب دورها التدينى.

***

وربما كان من المفيد أن نوضح أن المرء قد يُميز فى 'الأفاتارا' أربع مراتب من التجسدات، اثنتان منها 'تجسدات كبرى' واثنتان منها

٦٨ فالقصر abolition الذى مارسته المسيحية على التوراة مهما كان خلودها حتى لو كان المسيح ... «ما جاء لينقض بل ليكمل» على مستوى الواقع وليس النظرية إلا أن القضية النقيضة مطروحة فى المستوى غير الجوانى.

'تجسدات صغرى'، وكل من المجموعتين له 'تجسد عام' و'تجسد جزئى'، والتجسدات العامة الكبرى مقصورة على مؤسسى الأديان أو فى الأحوال التى لا يُطرح فيها تجديد شكلى، وقد كان 'راما' و'كريشنا' من أظهر من تجلوا بالبركة، وتنقسم بعد ذلك إلى 'تجليات شمسية' و'تجليات قمرية' بحسب شكل الرسالة التى يحملها كل منهم وحال الجماعة التى يُخاطبها، أما 'الأفاتارات' الأقل مرتبة فينقسمون أيضا إلى تجليات شمسية أو عامة وتجليات قمرية أو جزئية، وهم عظام الحكماء أو القديسون الذين يُكررون رسالة أحد كبار 'الأفاتارات' فى إطار تراث معين ولكن على نطاق أضيق بالطبع، ويتجلون بصيغة شمسية أو قمرية[٦٩]، كما أن هناك تجسدات أنثوية لكن دورهن دائما ما يكون ثانويًا بطبيعتهن لجوهر قابل 'براكرتى' أيًا كان مقام تجلياتهن، ويعزو الهندوس التجسدات الكبرى إلى 'فيشنو' ويعزون التجسدات الصغرى إلى 'شيفا'، ولا شك أن ذلك راجع إلى أن الرسالات الكبرى الدينية التى تخاطب جماعات شتى وتخلق حضارات كبرى تقوم 'بالحفظ conservation' بينما تقوم الرسالات الصغرى أو المذاهب بوظيفة 'التحويل transforming'[٧٠]، وإذا كان

٦٩ يقول دانتى «وعلى منحدر هذا الجانب الشرقى لهضبة سوبياكو، حين تفقد وعورتها ولدت شمس القديس فرانسيس الأسيسى للعالم مثل تلك الشموس التى تبزغ من نهر الجانج حيث يفوق سطوعها الشموس الأخرى، وعلى من يريد أن يتحدث عن هذا المكان فلا يقول إنه أسيسى، فى ذلك بخس له وليقل إنه الشرق إذا أراد أن يقول الصواب». الفردوس XI.

٧٠ يقول رأى واسع الانتشار فى الهند، إن الأفاتارا شرى شانكارا 'سليل' جليل

عدد كبار 'الأفاتارات' عشرة بشكل رمزى وهو عددهم فى الدورة الكاملة وصغار 'الأفاتارات' لا يُحصون عددا فذلك لأن الرسالات الكبرى تتزامن مع الأحقاب الدورية التى قد تمتد إلى عدة آلاف من السنين، وليس الأمر كذلك فى عمل الحكماء والقديسين فمهمتهم هى تحقيق روح دائمة الحضور"[٧١].

***

وتؤدى بنا الاعتبارات التى تتعلق بالأفاتارات إلى ضرورة طرح مختصر لمسألة خلق الإنسان أو بالحرى الخلق بما هو، وما تعلق بها من النظريات التطورية فى أذهان السواد الأعظم لعصرنا.

وتقول أسطورة عند الهنود الحمر إن الروح الأعظم قد خلق الإنسان ثلاث مرات، وقد أجهض خلق الإنسان مرتين ولكن قُدِّر للخلق الثالث أن يعيش[٧٢] ولم تكن الأشكال المتباينة للكائنات

لـ'شيفا'.

٧١ تقول بعض المتون إن 'تنزلات' فيشنو كانت متعددة، ناهيك عن ذكر تعدد تنزلات كثير من الربانيين، ولكنا نقتصر هنا على الجانب الجوهرى للمسألة حتى لو كان ذلك بالمخاطرة بأن نبدو منظوميين، ففيما يتعلق بالطبيعة الأفاتارية لأفلاطون والإسكندر كما أن فيثاغورث يمكن أن ينضم إلى قائمتهم على وجه صحيح، إضافة إلى كثير من أبطال الأساطير نضع خطا تحت ما يلى، إن هناك علاقة ربانية فيما يتعلق بالتوسع وإعداد البيئة بين قيصر والمسيحية وبين الإسكندر والإسلام، فقد جاء ذكر قيصر فى الإنجيل كما ورد ذكر الإسكندر فى القرآن حسب بعض التفسيرات، وذلك يبين أن طبيعة رسالة الأفاتارات الصغرى والقمرية يجوز أن تجلى على المستوى السياسى دون أن يعنى ذلك رسالة روحية بالمعنى الصحيح، ولكنها تظهر واقعيًا على نطاق شاسع.

٧٢ تتفق هذه الأسطورة إلى حد كبير مع تعاليم 'ساورا بورانا' التى تقول بأن شيفا فى صيغة كالا كان يتأمل الخلق فيظهر له غلبة العناصر التى تستق من تاماس أى الظلام والعمى والجهل والقصور، وكلما وجد أن ذلك ليس كافيا حطم القديم وتصور خلقا

التى بقيت منها حفريات مثل الديناصورات العملاقة وغيرها تثبت أن هناك استمرارية بين الأجناس ولكنها كانت المحاولات الأولى لتجسيد 'أفكار' معينة من الهيولى الأولانية primordial chaos فى أثناء حقبة الموجات الكبرى للخلق، ولم تكن 'المادة' قد انفصلت تمامًا عن العالم اللطيف الذى تنتمى إليه النفسانية على سبيل المثال، سواء أكان الوعى بها ذاتيًا أو موضوعيًا[٧٣]، وهكذا اطرد الخلق لا 'تطورا' من خلية أحادية، وهى افتراضية مستحيلة كما أنها تدفع بحدود المشكلة إلى أقصى بعد ممكن، ولكنه اطراد متوالٍ من التجليات والتجسدات التى بدأت من حال اللطف أو هو النسق الكونى 'للأفكار' التى ستتجسد[٧٤]، ولا تنفى هذه الطريقة فى النظر إمكان وجود تطورات جزئية أو تلاؤمات بيئية إلا أنها تختزلها إلى تعينات تتوافق مع المبادئ الميتافيزيقية والكوزمولوجية[٧٥].

آخر حتى وصل إلى خلق الإنسان.

٧٣ لم تكن الدنيا قد 'تصلبت' بعد كما قد يقول رينيه جينو، وعن هذا الموضوع ومسألة 'الجغرافية المقدسة' أيضا ارجع إلى كتابه 'هيمنة الكم وعلامات الزمان The Reign of Quantity and the Signs of Time' Luzac, 1953 وكتابنا منظور روحى وواقع إنسانى Spritual Perspective and Human Facts, Perennial Bopks, 1987.,

٧٤ لا زالت تلك الأمور محتملة الظهور حاليا فى ظروف استثنائية، خاصة مع التعديلات اللازمة وفى نطاق ضيق فيما يمكن أن يكون سحرًا أو 'روحانية' تصبح فيها الكائنات قابلة للتجسد فى مادة أو تختفى بعد ظهور، كما أن التأثيرات النفسية قد تتخذ أشكالا إنسانية مثل الإكتوبلازم الذى يظهر فى جلسات الوساطة الروحية كما لو كان تقليدا سحريًا لا شكل له لكائنات من المادة الأولية.

٧٥ من الخطإ الانسياق وراء الآراء المتفشية عن أن الأديان فحسب هى التى تناهض التطورية.

وتُصور الروايات من العصور القديمة والوسيطة التى تطرح كثيرا من الصور التى يقتنع بها القادرون على فهم هذا المقام من الإمكانات 'شفافية' المادة أو تخللها للمستوى اللطيف، فالملائكة والأرواح كانت تتبدى للنظر فى تلك الأيام فى ظروف خاصة، وكان المدهش حقا هو 'طبيعة اليوم'، ويجوز القول بأن المادة لم تكن قد تصلبت فى قوقعة لا نفاذ إليها كما حدث فى الألفية المنصرمة، وخاصة فى القرون الأخيرة منها بشكل معادل لتصلب قلوب الناس، وقد كانت المشابهات الكونية cosmic analogies لا تزال أكثر مباشرة و'ربانية' فى العصور الأولانية عما تلاها من عصور 'التصلب'، وينطبق الأمر نفسه على كل الظواهر الكبرى فى الكون كالنجوم وعناصر الطبيعة والجبال والأنهار والبحيرات والغابات والأشجار والنباتات والحيوانات حيث لا تزال 'الجغرافيا المقدسة' تحتفظ بكفاءتها الروحية.

ويجب النظر إذن إلى الخلق أو هو 'تكرار الخلق' ليس كعملية تحول transformism تجرى على 'المادة' بالمعنى التجريبي الساذج للكلمة، ولكن كتعبير عن مبدإ الحياة، وهو أمر يُضاهى منتجات الخيال من الصور التى تنتج فى النفس من مادة لا شكلية دون صلة واضحة بين بعضها البعض، وليست الصور هى التى تتحول من تلقاء ذاتها ولكن الجوهر الحيوى the animic substance هو الذى يخلقها ويدفعها إلى الظهور، وليس الإنسان هو مجرد ناتج منطق لعملية تطور ولكنه

توالٍ من الرسوم التخطيطية الأولية التى تنحو إلى التبلور فى اتجاه شكل الإنسان، وتبدو القرود كمخلفات لتلك الرسوم، وهذه الحقيقة أو الفرضية لا تشير إلى أن هناك معيارًا مشتركًا بينها وبين الإنسان ولكن هناك نوع من الاستمرارية النفسية بين الإنسان وما يُشبهه من مخلوقات بشكل 'جنينى' قد يكون سابقا لوجوده، لقد كان ظهور الإنسان نوعًا من 'تنزيل' الروح فى وعاء قابل وكامل ومحدد كتجلٍّ للطلق، ومطلقية الإنسان أشبه بالنقطة الهندسية التى لا يُمكن تحديدها كميًا لو بدأنا من المحيط[٧٦].

ولنعد بعد هذا الاستطراد إلى مسألة التجليات الربانية فلا بد من الحديث عن الرمز وعن البركة، والرمز ظاهر وشكلى والبركة باطنة ولا شكلية، وكل شكل يُعبر عن الله سبحانه سواء أكان فى الطبيعة أم التراث وليس اصطناعيًا فهو رمز مخلِّص، أو هو أداة أو مفتاح للبركة، فالله تعالى لا يتجلى فى الأشكال بل فى الحضور أو الجوهر، فالبركة والوحى والعقل والروح الكلى جميعا توصف بأنها 'غير مخلوقة' باعتبار هويتها الجوهرية التى تُماهِيها مع مصدرها الربانى، وتمتد لكى تشتمل على من يتلقاها فى الرمز والأفاتارا

٧٦ ويتكرر الشيء نفسه فى الرحم، فبمجرد اكتمال الجسد تنشأ فيه النفس الخالدة مثل ومضة من نور حتى يتحقق انفصال تام بين هذا الكائن الجديد وبين الحالة الجنينية التى أعدت لمجيئه، وقد دفع جينو فى دحض التحولية transformism بأن «الأكبر لا يمكن أن يأتى من الأصغر»، كما أن اكتساب شيء موجود لصفات أعلى أو الاستغناء عنها لا يمكن أن يكون دافعا فى جنس ما إلى إضافة فرد جديد ناهيك عن ضمان تحقق السمات الوراثية فيه.

والإنسان والخلق حتى تحدد وظيفتها، وإذا لم يكن تعبير 'مخلوق لا مخلوق uncreate created' يتضمن تناقضا اصطلاحيًا لكان صالحا للتمييز بين الخلق الكلى والمخلوق الفرد، أو بين الإنسان والحيوان، أو بين الأفاتارا والإنسانية الساقطة، أو بين الرمز والأشكال الاصطناعية، والحق أن هذه التعبيرات التناقضية هى التى تحمل مغزى التمايز، إلا أن ذلك سوف يعنى اختزالاً ومداورة ellipsis تستعصى على كل من العقلانية واللغة. ثم إننا لا بد أن نميز بين نوعين من الرمزية هما رمزية الطبيعة ورمزية الوحى، فتحمل رمزية الطبيعة كفاءة روحية بفضل 'القداسة consecration' التى يُضفيها عليها الأفاتارا أو كلمة الوحى أو بفضل مقام متعال فى المعرفة يُعيدها إلى حقيقتها الأصلية. وفيما قبل السقوط كانت كل الأنهار هى نهر الجانج وكل الجبال هى جبل كالياسا، فقد كانت الخليقة لا تزال باطنة فيّاضة، ولم تكن معرفة الخير والشر قد 'تجسدت' بعد فى عالم الظهور، لذا كان كل نهر فى عين الحكيم نهرا فى الجنة. والرمزية الطبيعية التى تمثل للمبدإ الربانى بالشمس على سبيل المثال تُستق من التناظر 'الأفقى'، ورمزية الوحى هى ما يُضفى على ذلك التشاكل فاعلية روحية، وقد كانت الحضارات الشمسية القديمة تستق من التناظر 'الرأسى' قبل أن تتخثر وتجمد، وكذلك العرفان الذى يختزل الظاهرة إلى فكرة أو مثال. ويمكن هنا أن نسهب عن رمزية الخبز والنبيذ أو رمزية الجسد والدم، وتكريسها عند السيد المسيح،

وكذلك رمزية الصليب التى تعبر ببعديها عن أسرارية 'الخبز الجسد' و'الدم النبيذ' والتى كان لها دائما معنى ميتافيزيقى ولكنها اكتسبت صفاتها شبه التقديسية بالكلمة التى تجسدت فى الشكل المسيحى على الخصوص، بما يعنى أن الأفاتارا لا بد أن 'يعيش' شكلاً مخصوصا حتى يُضفى عليه الفاعلية، وكذلك الحال مع الصيغ المقدسة والأسماء الحسنى التى تتنزل فى الوحى حتى 'تحقق' فى الواقع[٧٧].

وكما أن هناك نوعين من الرموز فهناك نوعان من البركات، ألا وهما البركات الطبيعية المتاحة لنا بمجرد وجودنا، سواء أكان استحقاقها بالفضائل أم مجانا بلا استحقاق أم 'بالعزاء الحسى'، وهناك البركات التى تفوق الطبيعة والتى تحقق بشكل مباشر أو غير مباشر بالوسائل المختلفة فى الوحى، أو تلك التى تنبثق عن عمليات العقل المُلهَم، وهذه البركات تفوق الطبيعة لأنها لا تأتى من 'المخزون الكونى' بل من المنبع الربانى 'الرأسى' لا 'الأفقى'[٧٨].

ويجوز التساؤل عما إذا كانت البركات والرموز التى تستقى من الطبيعة تستحق الوصف بأنها تجليات ربانية؟ فهى تستحق هذه الصفة بمعنى واسع من حيث المبدأ، واتساعه يضمن سلامته من

٧٧ فشعيرة الوضوء على سبيل المثال وسواء أكانت براهمية أم يهودية أم مسيحية أم إسلامية، لا تستقى فاعليتها من الماء فهو مجرد مادة ظاهرة ميتة منذ السقوط من جنة عدن بل نتيجة إضفاء القداسة عليه بالوحى الذى يعيد إلى الماء فضائله الأولانية فى إطار شروط معينة.

٧٨ يناظر ذلك بركة 'الصلاة والسلام' التى تقترن باسم الرسول فى الإسلام.

سوء التعبير فى اللغة. ومن الواضح أن الله جل شأنه هو وحده مصدر كل خير سواء أكان ذاتيًا أم موضوعيًا، ولكن يجدر بنا التحسب لأن الإنسان لم يعد قادرا على التلقائية فى رؤية الغاية الربانية فى الآيات الأرضية، ولذلك تعين علينا أن نستحضر الله عز وجل من جديد فى الأشكال التى فرغت من معناها أو ماتت عنه على الأقل فى الأحوال التى يُصبح فيها ذلك التقديس ضرورة. ويعنى هذا التحفظ أن بالعقل المُلهَم حتما نفس القوى التى تكمن فى الوحى، ولكن حيث إن الوحى موجود فإن تلك القوى لا تقوى على التحقق فى التعارض معه فى إطار تراث معين. والحق أن هناك تشابهًا باهتًا بين العقل الذى يُحاول التحقق دون معونة ذلك الإطار وبين الإطار ذاته حال تعدد المذاهب التراثية فيه[٧٩].

٧٩ كانت هذه على سبيل المثال هى حال المسيحيين الذين مالوا إلى الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة وتشربوا بالتالى بالحكمة الأورفية والفيثاغورية.

يبدو أن كثيرا من معاصرينا قد نسوا وجوب 'خدمة الله أولاً' فى الإحسان الحق بتعبير القديسة جان دارك، أى إنهم قد نسوا أن الإنسان جوهريًا عليه أن يُحب الله تعالى أكثر من نفسه، وأن يُحب جاره كنفسه ويشعر بوجوب إعطائه ما يستحق هو ذاته لو كان فى مكانه. إن حب الله جل وعلا فيه عنصر من المطلقية ينبعث من المطلقية الربانية ذاتها، ولكن حب الجار وحب النفس لهما طبيعة نسبية تنبثق من النسبية الإنسانية، ذلك رغم أنها تذكرنا بالعلاقة بين الإنسان وبين الله سبحانه، فهى لا تفتأ قائمة فى التشاكل ولكن الصيغة تختلف بالغاية.

وحب الله لا يعنى أن نزرع عاطفة فى نفوسنا، أى أمرًا قد نستمتع به دون أن نعرف ما إذا كان الله سبحانه يقبله، ولكنه يعنى أن نمحو من أنفسنا ما يجعل الله يأنف عن الحضور فيها، وبمعنى آخر أن نتعرف بالتشاكل والتناظر على ما فى أنفسنا مما يرضى الحضرة الربانية بموجب حبنا له وحبه لنا جل وعلا، أو بمعنى آخر أن نضع أنفسنا فى موضع الغير، ونمحو الفارق الوهمى بين الأنا والأنت تمامًا كحبنا لله عز وجل والذى يمحو الفاصل الذى يُبعدنا عنه. وحب الجار يُؤثر بشكل غير مباشر على الحضور الربانى فينا، فحين يضع المرء نفسه فى موضع الجار يضع الله سبحانه نفسه فى موضع نفس المرء.

وإزالة ما يفصلنا عن الجار هو إزالة ما يفصلنا عن الله عز وجل.

***

ويمكن أيضا أن نعبر عن ذلك كما يلى، إذا تعيَّن علينا أن نحب الله سبحانه أكثر من أنفسنا ومن جارنا، فذلك لأن الحب موجود قبل أن نوجد ولأننا صَدَرْنا عنه ولذا فنحن نحب بوجودنا ذاته. وفى نهاية المطاف فإننا نحب بالله وفى الله فحسب، ومن الواضح إذن أن من غير المنطق أن نحب آثارا تزول خارج غايتها المعصومة، ثم إن من أحب الغاية فإنه يحب ما يجعل آثارها محببة إلى النفس وهى الغاية التى تتجلى فى الفضائل. وحب المخلوقات خارج نطاق الله سبحانه أشبه بمحاولة حبس ضياء الشمس فى قمقم.

ولو كان حب الغاية الربانية يُؤدى بنا إلى محبة ما على الأرض فإن ذلك الحب للغاية يتطلب منا محبة آثارها، وهوى المخلوقات ينزع عن الحب غايته إلى الحق وإلى السبب الكافى للحب وهو بالتالى لا نصيب له من الإحسان، فمن يُحب الأثر من أجل الأثر ذاته صار الأثر غاية لا نتيجة وهذا بمثابة تقويم الأثر المخلوق بما ليس هو ويكره بشكل غير مباشر الغاية التى ينبع منها كل جمال وكل حب.

ولتفسير العلة فى وجوب حبنا للنفس وللغير فذلك لأننا موجودون وبالتالى فهى المشيئة وهى الغاية منها فى آن، ولا بد من أن يتوجه حبنا إلى أنفسنا وإلى كل المخلوقات، فوجودنا هو الحب الذى ألقاه

الله سبحانه فى بداهة جبلتنا[٨٠]. وأن نحب الله علينا أن ننزع من نفوسنا كل ما يفصلنا عنه عز وجل، وأن نحب الله فى جارنا هو أن نعامله كما نحب أن نُعامَلَ بما يُرضيه سبحانه لا أن نعامله بما لا نستحق نحن لو كنا فى مكانه[٨١]. وحيث إن من المستحيل أن نصنع للآخرين خيرا أفضل مما نصنع لأنفسنا حيث إن القداسة ليست معدية، فسيكون حبنا للآخرين أكثر من أنفسنا أمرًا بلا معنى، فالحب الذى لا يستجيب له الواقع الموضوعى ما هو إلا أمر فارغ لا يُؤدى إلا إلى ضلال[٨٢]. ولعل حقيقة أن أثمن كنوزنا هو البحث فيما أوجبه الله

٨٠ يقول إنجيل يوحنا «هذه هى وصيتى أن تحبوا بعضكم بعضا كما أحببتكم» يوحنا ١٥: ١٢، أما إنجيل متى فيسهب فى التفاصيل «... أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم. ٤٥ لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات، فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين.٤٦ لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم، فأى أجر لكم؟ أليس العشارون أيضا يفعلون ذلك ٤٧ وإن سلمتم على إخوتكم فقط، فأى فضل تصنعون؟ أليس العشارون أيضا يفعلون هكذا. ٤٨ فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذى فى السموات هو كامل» متى٥: ٤٤ -٤٨ ونحن نقتبس باستفاضة حيث إن هذه الكلمات تفتح منظورا أصوليًا على مسألة 'الأبعاد' الكونية للإحسان.

٨١ القاضى الذى يدين مجرما يعد أنه مستحق للعقوبة ذاتها لو كان قد ارتكب الذنب ذاته، ومن العبث محاولة إلغاء حكم الإعدام وهو مقياس للإحسان فيما يتعلق بالجماعة، على أساس أنه ما من إنسان يرغب فى أن يكون فى موقف المعاقب بها، وأن يكون المرء فى موقف المعاقب يعنى أن يكون قاتلا فى الوقت ذاته، ولو أن المعاقب قد اكتسب تعاطفنا فذلك بموجب قدرته على الاعتراف بذنبه ورغبته فى التكفير عنه بحياته وبذلك يمحو كل العداوة التى بينه وبيننا.

٨٢ والحب الأمومى أمر ينتمى إلى الحفاظ على النوع أو هو 'أنوية مقدسة' تستطيع أن تضحى بالأم للوليد، إلا أننا نتحدث فى هذا الباب عن الإحسان الروحى المبدئى الدائم وليس عن بطولات عرضية.

علينا بمقتضى وجودنا لا يقبل التواصل فى مستوى جوهره المخلِّص، ترسم حدود الإحسان حيال الآخرين. والإحسان غير المتناسب ما هو إلا ارتباط عاطفى أو نفاق. وليس من الإحسان أن نبعثر أنفسنا بلا تمييز، فإن ذلك سيعنى أننا نخدم الجار خدمة تافهة حقا، فقبل أن نعطى لا بد أولاً أن نوجَدَ وأن نكون، وكذلك الحال فى التواضع الذى لا يختلف عن وضع ثقتنا فى المخلوقات، فالمغالاة فى الإعجاب بأناس كما يفعل الشباب صغير السن يُؤدى إلى غمط حق الآخرين عليهم وفرض القسوة على أنفسهم. وواجبات الإحسان من الناحية الروحية يُمكن أن تضاهى حدود واجبات حب الله تعالى كما تعتمد على الصالح الجمعى الذى توصى به الشريعة الربانية، ولكن الحقوق يجب ألا تختلط بالواجبات فقد كان القديس فرانسيس الأسيسى له حق معانقة مرضى البرَص ولم يكن مضطرًا إلى ذلك على سبيل الواجب وإلا كان كل القديسين قد فعلوا مثله.

ويوضح هذا المنظور كيف أن الإنسان ملزم بحب أعدائه، ذلك أنهم موجودون، وهى حقيقة تبرهن على أن الله سبحانه يحبهم بداهة لأنه أوجدهم، ثم إن العداوة غالبًا ما تكون عرضية، وفى هذه الحالة قد يكون عدونا إنسانًا أفضل منا، وقد يكون مقامه عند الله أعلى من مقامنا، وربما عجزنا عن الحكم عليه، إلا أن الإحسان لا يُحررنا من ضرورة التمييز بين الصواب والخطإ فى الحالات التى يكون فيها التمييز واجبا، ولكن لو أن ذكاءنا وهو الهبة الربانية يجعلنا نُدرك أننا

على صواب والآخرين على خطإ أو بالحرى حين يُجبرنا على معرفة ذلك رغمًا عنا، فإننا حينئذ لا نستطيع التحرر من قانون الحب، أى إننا يجب فى كل الأحوال أن نتوحد بالحب الذى وجد قبل أن نوجد والذى خلقنا وحفِظَنا، والذى يضم معنا كل شىء فى معية الوجود الواحد. وتُجمل هذه الكلمات مذهب المسيح عليه السلام الذى يضع الإحسان فى مركز الحياة الروحية، «أن نحب جارنا كما نحب أنفسنا» وأن نحبه كما يحب الله سبحانه خلقه وهم من آياته جل شأنه حتى نشارك فى الحب الكلى، وبالتالى نحب من كرهنا إذ إن الحب الربانى يضم كل الخليقة، ولأن من الواجب أن يتعالى الإنسان على الفاصل الوهمى بين الأنا والآخر. والحب عند الله توكيد مبارك لذاته العلية ولخلق العالم الذى يُشبه صب الرضوان الربانى فى اللاشىء، فالله هو الحب سواء أكان ذلك بروحه التى أعارنا منها أرواحنا أم فى أعماله التى أعارنا منها أعمالنا جل جلاله.

***

وما من شىء يُمكن أن يعترض الله سبحانه فلا شىء يُمكن أن يكون خارج مشيئته فيما عدا ذاته فيما وراء الوجود جل وعلا، والتى تضم الوجود كما يضم الفضاء الشمس، وحين نذكر أن ما من 'شىء' يُمكن أن يعترض الموجود تبارك وتعالى فذلك يعنى أن 'اللاشيئية' تعترضه، فاللاشيئية لا وجود لها بأى شكل كان، ولذلك لم يكن ذلك الاعتراض ذا شأن يُذكر. وعلى ذلك فحيث إنه ما من شىء يخرج عن الله إلا اللاشيئية فإنها أحيانًا تلعب دور 'الجار'

أو ’العدو‘ بالنسبة للحق سبحانه. والإحسان الظاهرى لله تعالى إذن هو أنه ’يضع ذاته‘ موضع اللاشيئية أى اللاحقيقة والاستحالة وهو سبحانه يفعل ذلك فى خلق العالم، فالعالم لا شىء أعاره الله جزيئا من وجوده لكى يُوجد فحسب، فقد شاءت كلية القدرة للاشيئية المستحيلة أن تكون فصار العالم حقيقيًا باستيفائه لكل الاحتمالات على تناقضها، أو أن حقيقة الله قد تخفت برغم ظهورها. وحيث إن اللاشيئية كما أسلفنا لا هى حقيقية ولا هى ممكنة فإن كلية القدرة قد شاءت أن تضفى عليها وجودًا، فالعالم لا شىء ولكنه قد صار حقيقة عندنا، أو أن الحق سبحانه قد صار فى عين البعض غير حقيقى لو جاز التعبير. وحيث إن اللاشيئية عدمٌ فقد صارت الدنيا هى ’جار‘ الربوبية وبديلاً لها، وبحسب المنظور المسيحى فقد مات يسوع على الصليب ’موت الحب‘ لا بنفسه الباقية، ولكنه مات بجسده عن الكون فحسب. ولنضف إلى ذلك أن كل وحى ربانى هو نوع من موت النور، ﴿النور يضىء فى الظلمة والظلمة لم تدركه﴾ يوحنا ١: ٥.

إن ﴿الله محبة﴾ وتستدعى صفة الحب فى هذا المبدإ صفة الخير، فالخير تجلٍّ لحب الله سبحانه لخلقه، فهو مشيئته التى توجهت لتتجلى فى آياته، وهذا التجلى هو خير لأن الجوهر الذى تجسده لا يسمح بأى تحديد أو قصر، ولا بأى أمر غير خيره الأسمى[٨٣]. ولا يُخالف

٨٣ حين يتحدث مايستر إيكهارت عن الجوهر لا عن التجلى فإنه يقول، ﴿ليس الله هو الخير ولا الخير الأعظم ولا الخير الأسمى non est bonus neque melior neque optimus، فلو أسميته خيرًا فكأنى أسميت الأسود أبيض﴾، فالجوهر هو فيما وراء كل صفة حتى لو

ذلك القسط أو العدل الربانى الذى يرُدُّ على رفض الإنسان للنعمة والخير، وهو بمثابة الشر الذى نتج عن اللاشيئية فى الوجود وينبع عن البعد الذى يفصل بين النتيجة والغاية أو هو يفصل العالم عن الله سبحانه، وهذه المسافة هى نتيجة غير مباشرة لجانب غامض من اللانهائية الربانية، ألا وهو التحقق الكامل للاشيئية the all realising nothingness، ولكن ليست المسألة هنا أيضا هى 'مشيئة الله سبحانه' بل طبيعته، فالمشيئة الربانية تتعلق بتجليات الجوهر فحسب فى العالم. أى إن المحبة والنعمة هما جوهر الخير الأسمى المكتفى بذاته، ولكن الخير أى الحب حال فيضه على المخلوقات يستلزم العدالة ولا يُمكن أن يتحقق إلا بها، وسببها قائم فى النسبية ذاتها[٨٤]، وقد عبرنا عن ذلك كله بشكل مختصر للغاية مما يستلزم شيئا من النظر إلى ميتافيزيقا الإحسان.

وعلى المستوى نفسه من الأفكار نلفت النظر إلى ما يلى، إن من العبث

كانت إيجابية فهو 'ليس الخير' دون أن يكون الشر و'ليس الوجود' دون أن يكون العدم.

٨٤ يذهب الإسلام إلى أن الله سبحانه هو الرضوان والرحمانية أو هو الحب فيما 'قبل' الخلق، وهو الرحمة أو الخير فيما 'بعد' الخلق، فلا وجود للشر فى الجوهر المبارك للرحمانية، فى حين أن الغاية من الرحمة هى أن للشر أسبابه فى المادة القابلة materia prima، والتى 'تثير' ذلك الفضل الربانى. وعلى كل فإن فقه الإسلام لا يتردد فى إسناد 'خلق' الشر إلى الله سبحانه على أساس أنه هو المنبع الأنطولوجى لكل احتمال ممكن وليس من منظور أنه عز وجل هو 'الخير مطلقًا' بشكل بدهى، فلا يمكن الاعتراف بغايتين نهائيتين إحداهما 'الخير' والأخرى هى 'الشر'، فالله تقدس وتعالى هو منبع الخير كله، ولكنه ليس منبع الشر تنزه وتعالى، ولكنه أيضا مصدر عنصر التوازن الكونى اللازم والذى يبدو لنا من دنيانا 'شرا'، وهذا هو السبب الوحيد الذى يجعل المتصوفين لا يقبلون فكرة الشر كقدر ربانى.

أن نلوم الدنيا على عدم كمالها فى الوقت الذى نُسلِّمُ فيه بوجودها ثم نتساءل عن أسباب الظلم والمعاناة التى تجتاح هذا الوجود، وعندما نقول عن شيء إنه 'موجود' فذلك بمثابة القول بأنه 'منفصل عن علة وجوده' حتى إن الوجود قد أصبح يعنى عدم الكمال بالضرورة بمعادلة رياضية صارمة، وعلى سبيل المثال فإن احتمالية الانفصال المؤلم قائمة أصلاً فى التمايز الفراغى بين الأجسام وهى فى حد ذاتها لا تثير الشجن فما هى فى نهاية المطاف إلا خطل الاعتراف بالتمايز الفراغى ثم الاندهاش من احتمالية الانفصال الروحى، ونكرر أن جذور كل شر هو البعد الأنطولوجى بين العالم والله تعالى، وهو بعد لا يملك إلا أن يكون بموجب لانهائية ذى الجلال والإكرام، وتتردد توابع هذا الانقطاع فى كل مقامات الوجود[٨٥].

***

كيف يُمكن أن نصف الله سبحانه 'باللانهائية' فى حين أنه أيضا لانهائى العدالة ولانهائى القدرة معًا فى لانهائية خيريته ولانهائية قدرته؟ لكن صفة اللانهائية هنا لا تناسب الميتافيزيقا بالرغم من مناسبتها لجوانب نسبية معينة، فهى صالحة بصريح العبارة لوصف الله سبحانه بما هو

٨٥ إن 'المثاليين' من كل صوب يعتقدون أنهم أول من أنكر طبيعة حتمية شرور الإنسان، وكما لو كانوا أول من عرف أن الشرور هى الشرور، وبدلا من أن يحاربوا الشر بالمثل الطيب والقداسة يحطمون الخير الذى ينكره الشر، فيحاربون شرا بشر أوخم منه عواقب يرتدى فى عيونهم مظهر 'ملاك من نور'. والفقهاء الضالون على سبيل المثال هم شر لا بد منه فى أمة متدينة تعد بالملايين لكن الدين لا يعالج بكبت الفقهاء. فالقديسون والأولياء لم يصلحوا أديانهم بهتك أسسها ولكن بتنقيتها بكمالهم فيها.

ذاته فحسب، وكجوهر لا كصفة للجوهر، إلا أن معانيها هنا يحدُّ بعضها بعضا بموجب 'معيتها فى الوجود'. ولو نحن نظرنا من تلك الزاوية إلى الخير ما كان لانهائيًا، إذ إن العدالة تحدُّ منه، كما أنه لا يصح أن يُوجد لانهائيتان ولا أكثر، إلا أنه يُمكن للمرء أن يتصور وجود 'لانهائيات نسبية' كما يُمكن الحديث عن 'مطلق نسبي'. فلو كان الفضاء لانهائيًا، وذلك غير دقيق ميتافيزيقيًا بموجب أن الفضاء لا بد تحدُّهُ أحوال أخرى من الوجود، فسيكون فى هذه الحالة لانهائيًا من وجهة النظر التجريبية فحسب، والخط الهندسى المستقيم لا يُوصف باللانهائية قبل أن يتحول إلى شكل فراغى بالمعنى نفسه، ذلك بالرغم من أنه لا حدود لأبعاده التى يُمكن أن يتصف بها، ولكن يصح أن نقول على غرار القول بأن الخط المستقيم لانهائى دون أن يكون فراغا إن فضيلة ربانية لانهائية مثل الخير هى بعد ربانى، ولكن وجوده أو جوهره جل وعلا هو فيما وراء ذلك البعد، أما الخير الإنسانى فهو كمثل المنحنى وهو محدود لأنه ليس دائرة إلا أن الخير الربانى اللانهائى لهو أمثل بالخط المستقيم اللانهائى مطلقا بالنسبة إلى الوجود الربانى بالتمثيل الهندسى الرمزى فى مجمل الفراغ. ويتمخض كل ما تقدم عن القول بأنه أولاً لكى يستفيد الإنسان من لانهائية فضيلة ربانية كالخير عليه أن يسعى ليجعل نفسه تتسق مع هذا البعد اللامحدود، وثانيا، أن الإنسان يستفيد بشكل طبيعى من الخير الربانى بالدرجة التى تتسق معه وجوديًا.

والخير بطبيعته يشاء كل خير كما أن القوة بطبيعتها قادرة على فعل كل شيء، ولكن الفضائل كاملة مكملة في وجودها الرباني وليس في تجليها الأرضي، حتى إنه يكون من العبث الإصرار على إمكانية تحقيق فضيلة ربانية كاملة على الأرض، فالتجلي يستحيل أن يكون مطلقا أو لانهائيًا دون تناقض. والدنيا لا يُمكن أن تحتوي إلا على تجليات فحسب وليس على مبادئ، وهي لا تشتمل بالتالي إلا على نسبيات لا على مبادئ رضوانية. ولكن تلك التجليات لانهائية وهذه اللانهائية تسمح للمبادئ بالتدخل عند كل نقطة من المقام الكوني، ولكنها لا تستطيع التدخل بشكل كلي أي بالمدى الذي تمحو به التجليات الكونية، فسيكون ذلك بمثابة محاولة اختزال الدنيا إلى الله سبحانه وما هي إلا خليقة الخالق ونتيجة الغاية الربانية. وبناء عليه فالقول بأن الله 'خير لانهائي' لا يعني أن على هذه الخيرية أن تتدخل أبدا وفي كل أين في حياتنا، فيكون ذلك افتراضا متناقضا، ولكنه يعني أنها جانب من جوانب المطلق، وذلك يضعها في جوهر الوجود ذاته، ويمكن أن تحقق بشكل طبيعي أو معجز حسبما ترى القدرة الأسمى، إذ تفصح المعجزات عن الفضائل الربانية الكامنة في لانهائيتها.

وإذا كان الفقهاء واللاهوتيون قد استطاعوا طوال قرون أن يتحدثوا عن 'الخير اللانهائي' فذلك لأن الناس كانوا لا زال عندهم تبصُّر كافٍ بالحقيقة الربانية، وهي بصيرة آلت إلى الشلل بفعل عقلانية

عقيمة 'وهمية'، ولذلك أصبحت الصعوبات أكثر جسامة من ذى قبل، فدعوى أن شقاء العالم يعنى أن الله سبحانه لا يُمكن أن يكون خيرا تامًّا وقدرة مطلقة فى الآن ذاته، وهو بمثابة القول بأنه خيرٌ تامٌّ ولكنه عاجز أو هو قوةٌ مطلقةٌ ولكنه شرير[٨٦]، والقدرة الكلية 'محدودة' من خارجها أو من 'أبعادها dimentionality' بموجب خيره وعدالته، تماما كما تحدُّ كل فضيلة منها الأخرى كما أسلفنا، والقدرة لا تستطيع أن تشاء بالعبث ولا أن تنكر تلاعب المتناقضات وهى برهان جوهرى على اللانهائية ولا أن تجعل واجب الوجود محظورا.

***

والمخافة مكملة للإحسان فلا يصح حب الله دون مخافته، تماما كما لا يُمكن حب الجار دون احترامه، وانعدام المخافة لدى المرء يعنى امتناع الله عن إسباغ رحمته، أما عن الإحسان إلى من يستحق الازدراء فلا يعنى أن يُحسن المرء إلى من لا يحترم ولكن أن يُحسن إليه مخافة خالقه عز وجل الذى هو فيما وراء كل مخلوق، فالإنسان مخلوق على صورة خالقه ويحمل بين جنباته صبغة منه علا وتقدس، وهذه الصبغة هى التى تستوجب الاحترام فى الآخرين كما فى النفس، فإذا كان حب الجار يقتضى حب النفس فإن احترام الجار يقتضى بالمثل احترام النفس، إن حب الله سبحانه لخلقه يخلو من المخافة

٨٦ أشار القديس أوغسطين إلى هذه القضية فى اعترافاته Confessions.

فليس فى الوجود ما يخشاه الله وليس هناك موجود إلا به فهو منبع كل وجود، ولكن حب الإنسان لله تعالى أو احترامه لجاره ينطوى على نوع من المخافة بموجب انقطاع الحب عن أصله اللانهائى[٨٧]، وما كان 'خوفا' فى الحب الإنسانى يُصبح 'عدلاً' rigor فى الحب الربانى، فهناك علاقة عكسية فى الحب وليس مجرد تشاكل، فالله لا يخشى الإنسان والإنسان لا يُمكنه أن يحكم على الله سبحانه. والمخافة والعدل على المستوى الإنسانى قائمان فى الحب الأبوى، فالطفل لن يُمكن أن ينشأ على وجه صحيح إلا بغرس احترام والديه فى نفسه ودون إظهار احترام لشخصه، فاحترامه يعنى الخوف منه وقد يُؤدى إلى أن يخيب أملهما فيه.

ومخافة الله سبحانه تعنى قبل أى شىء آخر أن ندرك الأسباب فى نتائجها. فنرى الجزاء فى الخطيئة ونرى الشقاء فى الخطإ، وأن نحب الله هو أن نختاره عز وجل، أى أن نفضِّل ما يُقربنا إليه عما ينأى بنا عنه. وأن نحبه يعنى أن نرى الغاية فى خلقه، فنرى الله فى كل أين رغم تنوع المقامات وتعدد الرؤى، وأن نخافه يعنى أن نفر من الدنيا ونلوذ به عز وجل، وهناك جانب تأملى وآخر إرادى فى الحب والمخافة، فالتأمل وعى ورؤية والإرادة حركة وعمل. وتمييز العواقب الوخيمة فى بواعث أعمالنا هو أوضح جوانب المخافة. واختيار جانب الله عز وجل فى حياتنا هو أوضح جوانب الإحسان.

٨٧ واللانهائية هنا نسبة إلى العالم، فاللانهائى بذاته فيما وراء الأوصاف.

أى أن نحب ما يُقربنا إليه جل وعلا بأن نرى الغاية الربانية فى أثرها من المخلوقات ونرى فى الوقت ذاته وسم اللاشيئية فى الأشياء، وهذا يعنى أن يُحافظ المرء على نفسه فى حِمَى اللطف الربانى. ومخافة الله سبحانه هى الخوف مما ينأى بنا عنه فنرى الجزاء فى الخطيئة ونرى فى الوقت ذاته الثواب فى حسن العمل، وهذا بمثابة الهرب من الدنيا حتى فى ظل معايشة الناس. ويستق الحب من منظور التأمل لا منظور الإرادة ومن رمزية تكتسب بعدا 'مكانيًا' بشكل ما، أما المخافة فتستق من منظور الإرادة أكثر مما تعتمد على منظور التأمل، ومن رمزية تكتسب بعدا 'زمانيًا' بكيفية ما، ومنظورها أقرب إلى المحددات الفردية من الحب. فالحب أعظمُ من المخافة ذلك أن ﴿الله محبة﴾.

***

ولا بد من النظر إلى الإحسان فى العلاقات بين أربعة حدود، ألا وهى الله والإنسان والفرد والجماعة، فهناك أولا علاقة مبدئية بين الله سبحانه والإنسان ثم علاقة إنسانية بين الفرد والجماعة.

وحب الله سبحانه الذى هو جوهر وجودنا يعنى حب الجار كفرد يمتد ليشمل الجار كجماعة ثم يعنى أن المرء لا يستطيع أن يحب الله عندما يكره جيرانه كما يعنى أن حب الجار الفرد لا بد وأن يُناظر حب الجماعة أو خلاف ذلك إذا اقتضى الأمر. وما يلى أمر مهم، فلو أن حب الله كان يعنى حب الجار بشكل عرضى فحب الجار يفترض حب الله بشكل شبه مطلق وإلا كان حبا انفعاليًا ماديًا أنانيًا

فى الأساس، فحب الله يشتمل على كل إحسان كما تشتمل الغاية على نتائجها. وحب الله لا يغمط المخلوقات حقوقها فقد ننسى الناس فى حب الله سبحانه دون أن ننسى الإحسان إليهم إلا أننا عاجزون عن ذلك، فلا مناص من أن ننسى الله سبحانه حين نعكف على حب الناس.

ولا بد الآن من الإجابة على السؤال التالى، حينما نقول إن حب الجار قائم على أساس حب الله فهل نفهم من ذلك أن إحسان الملحد أو اللاأدرى هو إحسان فارغ المعنى عقيم القيمة؟ لا نعتقد ذلك، إذ إن حب الجار دائماً ما كان حبا مباشرا لله تعالى، ثم إن فعل الإحسان ذاته له قيمة وفاعلية مباشرة، فمن على وشك الغرق لن يسأل ما إذا كان من يُنقذه مؤمنا بالله أو لم يكن، ومهما كان الخير الذى يُقدمه غير المؤمن فهو أمر قليل النفع بالنسبة إلى الضرر الذى يحيق به وبمن حوله من جراء اعتقاداته وتصرفاته التى تعبر عنها، ثم إن هناك أعمالاً طيبة على مستواها فحسب وليس من واقع النية منها فأحيانا ما يقتل حماس الكبرياء أو مرارة الحقد نفس الإنسان. وكثير من الملحدين يفعلون الخير رغبة منهم فى البرهان على أنهم أفضل من الله تنزه وتعالى، وهناك كذلك مؤمنون يفعلون الخير حبا فى استعراض فضائلهم حتى لو كان لإقناع أنفسهم بها بدلاً من تذكير أنفسهم بأن الله سبحانه هو من وراء كل خير نأتيه. والفضيلة بلا إيمان هى موضوع مفضل فى الإلحاد الحديث بدافع قوى، ألا وهو

تفريغ الدين من قيمته بالبرهنة على أن الفضائل يُمكن أن تقوم بدونه. لقد 'خُلق الإنسان على صورة الرب'، فمن أحب المبدأ أحب تجلياته، ومن أحب الغاية أحب نتائجها وصورها لا بذاتها ولكن بمنبعها، إلا أن الأمر يبدو أحيانا كأن حب الله قد يدفعنا إلى عدم حب خلقه، ويكاد ذلك المظهر أن يكون محتوما بموجب الاختلاف بين الحبين وإلا ما تمكنا من التعبير عنها حتى فى مستوى الكلام، وقد حض المسيح عليه السلام حوارييه على «كراهة الأب والأم»[88] واتِّباعه، ويكمن الفارق فى أن الحبين لا يتوافقان من واقع غاية كل منها ولا يرجع هذا اللاتوافق إلى الإحسان بما هو بل إلى مقاماته فحسب، والحق أنه عندما يبدو أن امرأً لا يُحب الناس لأنه يُحب الله فإن ذلك النقص الواضح فى الإحسان نحو المخلوق هو شكل من أشكال الإحسان حياله على مستوى أعلى عن طريق الخالق، حتى إن من يكره 'والديه' من أجل الله فإنه يُحبها بطريق جديد. ولا يأبه المتأمل بالاضطراب الدنيوى الذى تفشى بين الإحسان وبين الارتباط العاطفى الطبيعى، فإن نقاءه أكثر فائدة للناس من انصياعه لتحللهم. وإحدى سمات الدنيوى أنه لا يُريد أن يضيع وحده والإحسان عنده هو أن يُشاركه الآخرون فى الجحيم.

وحب الله سبحانه أسمى من حب الإنسان، كما يسمو حب الجماعة

٨٨ بلغ فولتير حد الصفاقة حين حاول أن يبدل مغزى هذه الآية التى لا يفقه منها كلمة واحدة «بضرورة أن يحب الرجل أسرته 'بحنان'»، وقد تلبست كراهة ما يفوق الطبيعة عنده بالعاطفية المغرقة والوقاحة.

على حب الفرد بشيء من المشابهة، ذلك إذا كانا على المقام نفسه أو لو تساوى الطرفان من حيث النوعية، وهذا يعنى أن الجماعة لا بد أن تكون من نوع الفرد سواء أكان بفضل مجموعها أم نتيجة صفات خاصة بها. فى نظام الطبقات على سبيل المثال لا يُمكن أن يتقدم المجموع الكمى للجماعة على نوعية الفرد بأى شكل كان. وحب الله سبحانه يأتى قبل حب الجار كما يأتى المطلق قبل النسبى، كما أن صالح المجتمع لا بد أن يأتى قبل صالح الفرد بموجب أن الكل أهم من الجزء، ونجد على مقام آخر أن الروحى يأتى قبل الزمنى والجوهرى قبل العرضى، وهكذا دواليك. وإذا عزّ للمرء أن يكون مفيدا للمجتمع فلن يكون لذلك معنى إلا إذا كان المجتمع مفيدا فى مجمله ولن يكون مفيدا إلا لو بُنى على أساس الغاية النهائية للإنسان وإلا لما كان إنسانيًّا على وجه تام، مما يعنى أن قيمة المجتمع والفرد مشروطة حتما وليس هناك ما يكتفى بذاته إلا الله تعالى. ولنضف إلى ذلك أن المساواة المادية النفعية تواجه سلسلة من التناقضات مثل أنه لو كان الناس متساوين بموجب تساوى احتياجاتهم المادية فلماذا يُستثنى الحيوان من هذه المساواة مع العلم بأنه محتاج إلى الاحتياجات ذاتها؟ وهناك أمر واحد مؤكد فحسب ألا وهو أنه عندما يكون الإنسان خبيثا فإنه يُصبح أشد الحيوانات ضراوة وأقلهم نفعا[٨٩].

٨٩ إن الإنسانيين ينسون أن يسألوا أنفسهم عن ماهية الإنسان وإلام يصير لو أنه انقطع عن المتعالى سبحانه وهو غاية وجوده؟ ولو كان روسو وغيره من 'المثاليين' قد تنبئوا بنتائج إنسانيتهم البلهاء لاستحالوا إلى رهبان.

وإذا لم يتخذ حب الله سبحانه أولوية على حب المخلوقات لكان لكل نزوة عاطفية فى الدنيا قيمة روحية، والمخلوق الناقص تعريفا لا يُمكن أن يستحق الحب الكلى الذى يتطلبه الكمال، والقداسة من وجهة نظر معينة هى المعادلة بين إرادتنا وبين الغاية الربانية، وهى معادلة لا تجاوز المقاربة بموجب المفارقة بين حديها، كما أنها غير منطقية مثل حُب الشباب للجسد كما لو كان خالدًا أو حب الصداقة كما لو كانت مطلقة. وليس بوسعنا أن نسهب بأكثر من أن الدنيا ليست هى الله تعالى فهى منقطعة عنه سبحانه، ويتجلى هذا الانقطاع فى الدنيا فى نقص كل شىء فيها وهشاشته، فكل شىء فى الحياة الدنيا موسوم بالانقطاع والمفارقة عن اللانهائى. أى إنه لو كان الله سبحانه هو الحب فليس من شأن الدنيا أن تكون كذلك بالموجبات ذاتها، وما يحدُّ من إمكانية الحب فى الدنيا ومشروعيته ليس إلا تنائى العالم عن الغاية الربانية وبالتالى استحالة الإحسان إلى الجار بلا حدود ودون تناقض[٩٠].

٩٠ والحديث الشريف الذى يقول «إِنَّ أَفْضَلَ الإِيمَانِ أَنْ تُحِبَّ للهِ وَتُبْغِضَ لِلهِ» وبالتالى تبغض من يكرهه الله تعالى، فكراهة الله سبحانه لإنسان تعنى لعنته. أما المسيحى فإن عليه أن يحب أعداءه كما يحبهم الله، والله يحبهم بموجب أن كل إنسان قادر على الخلاص وأن الله سبحانه «يمطر على الأبرار والظالمين»، فالمسيحى يحب من أمكن أن يحب الله، ولذلك لم يمتد إحسانه إلى الحيوانات ولا إلى الملعونين على عكس البوذية. فالإحسان فى البوذية مشاركة فى الإحسان 'النيرفانى' حيث يقوم الإحسان على قدرة المخلوقات على تحمل المعاناة، فطعام البوذى نباتى حيث إن النباتات لا تعانى إلا أن الإحسان عندهم يشتمل على النباتات أيضًا، بمعنى أن الإنسان سليم الطوية لن يجسر على التفكير فى قتلها دون ضرورة، وبالطريقة نفسها لن يجعل حيوانًا يعانى بلا سبب، وذلك ينطبق على الناس

وعلى سبيل التشاكل لو لم يكن حب الجماعة التى اكتسبت ’فضائل‘ تراثية لم يتقدم على حب الفرد بما هو فلا سبيل إلى القلق على السلام الاجتماعى ولا الاعتماد على حماية القانون ولا شن الحروب المقدسة حتى تحمى الفرد من باقى الأفراد والتى وضعت المجتمع تحت رحمة المستغلين والأعداء[٩١]. فالمجتمع كما نوهنا سابقًا يسمو على الفرد سمو الكل على الجزء أو سمو التراث الذى اكتسب به المجتمع هويته على وقائعية الفرد، وكما يسمو المعيار على الاستثناء وليس بكمية ساحقة للكيفية، وهو ما يُبرهن على ضرورة تنظيم المجتمع من منظور ثراء الإنسان الروحى. وتشبيه الجماعة بالفرد هو بمثابة خلق كائن جديد، فالفرد قد يحتمل الأذى دون مقاومة وقد يسلم نفسه للقتل دون دفاع وهذا من حقوقه الروحية ما لم تمنعه وظيفته فى الجماعة عن ذلك، إلا أن الجماعة لا تملك أن تتصرف كالفرد كما يُروج لذلك كثير من المهرطقين، ذلك أن لها قيما تحافظ عليها وتدافع عنها ولا حق لها فى إماتتها ودفنها. وذلك يعنى أن الإحسان يتحدد بالحقيقة وأنه صالح بموجب الحقيقة فحسب، والحقيقة بدورها هى ’قانون الغاب‘ رضينا أم كرهنا، طالما كانت المسألة تدور حول الإنسان الجمعى the collective man وبالمدى النسبي الذى تتلبس به، وليس هناك من فضائل تمحو المعطيات المحتومة للطبيعة الجمعية لسبب بدهى هو أن تلك

جميعا مهما كان منظورهم التراثى.

٩١ ومن الخطإ الاعتقاد بأن هناك أديانًا ’سلمية pacifist‘ والبوذية والطاوية الكونفوشية أديان تأملية ’هادئة pacific‘ ولكن ذلك أمر مختلف.

الطبيعة مرهونة بحتمية قوانين الطبيعة.

ونقول ثانية إن لم يكن للروحى سمو على الزمنى فلا مجال لإحسان الروح إذ سيكون هناك فيض من المشاكل المادية التى تتطلب حلاً، وسوف تتخذ المنفعة المادية والمعقولية الاقتصادية أولوية على المزايا الروحية وسوف تحيلها إلى أمر غير مشروع، وعلى سبيل التناقض مع مقولة المسيح عليه السلام للشيطان «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بِكل كلمة تخرج من فم الله»، ولما كان لأسلافنا الحق الروحى فى بناء كاتدرائيات ولكان القديس توما الأكوينى قد أمضى حياته فى إطعام الفقراء ومواساة المرضى ولما كان من شأن مسألة الإخلاص الروحى أن تطرأ أصلاً، وبناء على ذلك نقول إن صالح الأعمال يجب أولاً أن يكون هداية 'الكفار' بكل أعمال التبشير بحيث يُضفى الإيمان العام على الإحسان المادى معنى للحياة، ولكن من الواضح أن هذا المبدأ الذى يتسق مع منطق الأمور لن يمحو متطلبات الإحسان المادى بما تستلزمه الأحوال، ولا بد أن يتخذ معيار الجماعة الأولوية على معيار الفرد.

وأخيرا إذا لم يتقدم الجوهرى على العرضى فلن يكون هناك إحساس بالتناسب يستدعى مراعاة الإحسان، وسوف نضحى بالأمور الجوهرية لصالح الأمور العرضية، ولن يعدو الإحسان حدود متطلبات اللحظة أو مباهجها، وسيستحيل إعطاء المريض دواء أفضل ولو كان مرًّا، وصورة الدواء المر هذه تبين طبيعة

الجانب التناقضى فى الإحسان، «لأن الذى يحبه الرب يؤدبه وكأب بابن يُسَرُّ به». الأمثال ٣: ١٢.

***

وتختبئ العلاقات البنيوية التى وصفناها سابقًا أحيانا تحت مظهر نقيض بحسب الأحوال، فالدنيا مصنوعة من مرايا تعكس كل منها نقيض الأخرى ودون أن تفقد صفاتها، وهو التلاعب الكونى بالاحتمالات اللانهائية، والتى تميل إلى طبيعة 'الاستثناء الذى يُثبت القاعدة'. فحين يتأكد حب الله سبحانه بشكل ثانوى، قد يكون شعائريًا على سبيل المثال، فسوف يحتل حب الجار الأولوية على هذه الصيغة نظرا لأهمية الإحسان المطلوب، فمن الأفضل أن نُعِينَ بائسًا من أن ننشد ترنيمة شرط أن يُواجه المرء بإعدام البدائل بشكل ملموس، وإلا لاستحال على المرء أن يترنم بحب الله سبحانه، ولكن فى هذه الحالة سوف يحتل الله سبحانه محل الجار، «لأنى جعت فأطعمتمونى... الحق أقول لكم: بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتى هؤلاء الأصاغر، فبى فعلتم». متى ٢٥ : ٣٥، ٤٠ [٩٢]، فالحب الذى قد يبدو

٩٢ لا شك أن 'رويزبرويك' كان يرجع إلى هذه الآية عندما قال «على المرء أن يخرج من لذة التهجد كى يعطى حساءً لشحاذ»، وهذا الرأى فيه مغالاة برغم هذا بموجب أسبقية التأمل على الفعل ويكتسب الإحسان بالتالى قيمة الحسنة، ولا يصح أن ننسى مقولة السيد المسيح الأخرى، «لأن الفقراء معكم فى كل حين وأما أنا فلست معكم فى كل حين»، وهذا القول أو تلك الحادثة التى كانت خاتمة لها تمثل رفضا كما لو كان توقعا للأخلاقية الكمية الغوغائية، التى يخلطها إنسان العصر الحديث بالمسيحية، ولنتذكر أيضا مثال مارثا ومريم حيث تجلى أولوية التأمل على الفعل أو حب الله سبحانه على حب المخلوقات.

أنه يتخذ أسبقية على شعيرة فى حب الله هو فى الحقيقة حب لله تعالى بحسب المشيئة الربانية ذاتها، وهكذا تحتفظ العلاقة الطبيعية بمعيارها. ونقول بطريقة مشاكلة أكثر تأدبًا ومباشرة إن هناك ملابسات يكتسب فيها جارٌ فردٌ أولويةً على الجار الجمعى، وقد أشرنا سلفا إلى هذه الاحتمالية، فالجماعة تسبق الفرد بقدر حق الجماعية الشاملة عليه فحسب، ولكن ليس فى الحالة العكسية عندما لا يُمثل الفرد دوره كمكون فى الجماعة فقط ولكنه يُمثل مبدأ الجماعة ونوعيتها حين تستحيل إلى حقيقة متعينة فى زمنها، وهى بالتالى مجرد وقائع عرضية كمية حادثة. والسؤال العملى الذى يطرأ من وجهة النظر هذه فيما يتصل بالإحسان هو مدى معرفتنا بحدود أولوية الجماعة على الفرد أو حتى على فرد بعينه. والإجابة هى أن الإحسان إلى الفرد مطلوب حينما لا يتعارض مع الإحسان إلى المجتمع وليس لأية غاية أعلى. فالإحسان الذى تُظهره الجماعة للملك هو فى صالح وظيفة الملكية، وبالتالى فى صالح الجماعة، والحال العكسية هى حالة السجين الذى يُعامل برحمة أو المحكوم عليه بإعدامٍ تخفف بفضل ظروف خاصة، ولكن ليس بشكل تعسفى[93]، والإحسان فى هذه الحالة ليس مفيدًا بشكل مباشر

[93] يقول الحديث الشريف فيما معناه «يقدم المؤمن الرحمة على العدل مرة فى حياته»، وفى حديث آخر يقول عليه الصلاة والسلام «مَنْ سَتَرَ مُؤْمِنًا فِى الدُّنْيَا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» فما أن يصل المذنب إلى الوالى فلا بد من الحد، أما فى مثال العاهرة التى أنقذها السيد المسيح من أيدى القضاة نجد أن المنظورين يتصادمان، فنجد من ناحية أسبقية مفهوم الجماعة الذى هو كيفى من حيث المبدأ الشرعى ويعمل كمعيار لاشخصى ووسيلة ربانية فيما يتعلق بالفرد الذى يتجاهل الشريعة ويهدد بخلل التوازن الاجتماعى، ونجد من ناحية أخرى

للمجموع ولكنه يظهر لأنه فى طبيعة الأمور ولا يؤذى المصالح العامة، وسوف يكون له فائدة غير مباشرة، إذ إن الوجود نسيج من جبر الضرورة وحرية الاختيار. ويرجع تميُّز الملك إلى حقيقة أنه يُمثل بشكل فعال واعٍ كل ما هو كيفى فى الجماعة أى دينها الموروث بالمعنى العريض أو هو بالحرى الميراث الروحى الذى يُصبح به الملك بطريركا، وهذه السمة تمتد لتشتمل على الأشياء مثل أعمال الفن الشعائرى والتى قد تكتسب أولوية على الاحتياجات الزمنية بفضل قيمتها الروحية التى لا عوض عنها[94].

أن الفرد معتبر بذاته بصرف النظر عن مناسبة ذلك للجماعة بموجب حريته الباطنة وقدرته على التحول الروحى. ونجد أن المذنبة من منظور الشريعة الموسوية تجسد خلل التوازن والتمرد وكان الرجم رمزية سحرية بتمثيله لعصمة المعيار الربانى، والجماعة التى ترجُم تمثل الهوية اللاشخصية الكلية للشريعة. ولنضف أن المسيح عليه السلام لم ينقذ العاهرة باسم مبدإ يعلو على الجماعة ويحسب للقيمة الكامنة فى الفرد فحسب، ولكن أيضا لأن جماعة الراجمين لم تعد تساوى شيئا وأصبحت لا تصلح لأداء 'السحر الاجتماعى'، ومن ناحية أخرى فإن تدخل المسيح يشاكل ظهور الملاك فى تضحية إبراهيم عليهما السلام. والحكم الناموسى الذى يقضى برجم ثور لا يؤكل من لحمه يثبت أن الثور قد قتل لتفادى شر 'كونى' وأن الرجم كان 'سحريًا' وليس أخلاقيًا، وقد تغيَّت أشكال القسوة الشعائرية كافة أساسا أن تعادل جذور شر معين بتجسيده ومن ثم 'إذابة' احتمالات معينة للخلل. وهذا تطبيق لمبدإ 'أهون الضررين' والذى لا بد من قبوله فى نطاق مناخات معينة، ولا يتطرق إليه الشك دون التشكيك فى الوحى ذاته.

٩٤ قيل أحيانا إنه ينبغى على الملك أو البطريرك أن يعيش كرجل بسيط فى كل شىء، ولكن هذا من شأنه الخلط بين الخاص والعام. فالرجل الذى يحكم هو تجسيد لمجموع المحكومين، والضغط النفسى الذى يقع عليه نتيجة المسئوليات وضخامة المحيط الجمعى الذى يعيش حوله، يجعله فى احتياج حقيق لقصوره وحدائقه وخدمه والتى يكاد أن يستحيل فيها إلى سجين. وكذلك لو أن أسقفا يرتدى أردية الأسقفية لا عباءات الحواريين البسيطة، فليس ذلك لأنه يفتقد البساطة ولكنه على العكس من ذلك فهو يدرك أنه ليس المسيح ولا

وأحيانا تقتضى مصالح الأحياء أفرادا كانوا أم جماعات بعض المعاناة، فالجوارح من الطير مفيدة لأنها تستهلك ضعاف الأفراد من الحيوانات التى تغير عليها حتى تمنع تدهور جنسها، وفى حالة الإنسان قبل تحول السلاح إلى آلات دمار جماعى كمى كانت النزاعات الإقطاعية والقبلية تقوم بمهمة مناظرة، ناهيك عن الأوبئة أو المحن البيئية اللازمة لتوازن الجماعات الحيوى[٩٥]، ثم إنه لا بد من التحسب لأحوال هذا 'العصر الحديدى' الذى تعرضت فيه الجماعات للنزوات وتعرَّت أمام كل أنواع الفساد. وأصبح لكل فرد إرادة تخصه وحده ويمكنه أن يُوجهها فى اتجاه معين يُقاوم به عوامل الفساد التى تزخر بها طبيعتنا، ولكن الجماعة بمعناها الأعرض هى كيان سلبى لا واعٍ، وإرادتها منسوفة مبعثرة وليس لها حظ من مبدإ التجانس العقلى أو الأخلاقى، وهذا برهان على خطإ الإنسانياتية humanitarianism، التى تسعى إلى التعامل مع الجماعة ككائن متجانس، وربما ادعت أيضا بالضرورة أنها جماعة طيبة ومسالمة[٩٦].

هو من الحواريين ولكن عليه أن يعكس مجد بهائهم ويتخذ بعضا من حق شرفهم أمام شعبه، حيث تكون الشعارات القدسية أو الملكية ضرورة. إن النبى أو القديس أو الولى يمكن أن يشارك فى حياة أفقر الناس فى كل أمورهم، ولكن السلطة الروحية والزمنية التى تحكم جمهور الحضر الشاسع تضطر إلى فصل نفسها عنهم فى مظهر أبهة يكون لهم برهانًا يقوى إيمانهم، إذ إنها تُجلى العظمة والدوام للأمة وتعكس شيئا من القرب إلى السماء.

٩٥ ليس من الممكن منطقيًّا أن تُسمى أخلاقية معينة باسم 'إنسانية' حين تعكف على علاج شرور جزئية بمخاطرتها بحياة المريض ولكن ذلك هو النحو السائد فى طبيعة الميول التقدمية الحديثة.

٩٦ يتكرر الخطأ ذاته عند كثير من 'المثاليين' الذين يطالبون مجتمعا تراثيًّا برمته بأن

***

وقد رأينا كيف أن الوصايا الأساسية للإحسان تجمع بطرق شتى بين المصالح الجماعية العليا التي يُمكن أن تعادل المصالح الفردية الدنيا، ومن شأن ذلك أن تتبدى فيه تناقضات تستمتع الأخلاقية السطحية بوصمها. ويسقط 'المثاليون' في صياغة أحكام بموجب أمور وقائعية متشظية وفق مصالحهم في فصلها عن المقام الكلي، ولا يفهمون فكرة 'أهون الضررين' ولا قانون 'العوض الرباني the law of compensation'، ولا يترددون في التضحية بالخير الأعظم الذي لا يُدركون كُنهه طمعا في ميزات صغيرة تواصل الصكَّ على خيالهم بعنف مطرد، حيث إنهم لا يعلمون بمدى نسبيتها. ولو قيل إن الإحسان كلي فذلك لا يعني أنه يمحو الحواجز الطبيعية المحتومة بشكل عام، بل لأن له مكانة في كل العوالم وعلى كل المقامات[٩٧].

يكون على قداسة 'الحواريين apostles' في زمانهم كما لو كان يمكن لزمن آخر وتنوع هائل من المجتمعات أن يظل متملكا لذلك الكمال، الذي لم يتحقق سوى لمجموعة صغيرة في ظل القرب التاريخي للكلمة المقدسة، ذلك إلى أنهم بذواتهم قد فشلوا في بيان أي أثر للقداسة في نفوسهم، وهؤلاء يتسلقون في صمت النفاق على القديسين الذين حققوا ذلك الكمال في العصور القريبة من الوحي حتى زماننا هذا، وقد أصبح كل ذلك سهلا باستبدال فكرة 'الإخلاص' العقيم الفارغ الذي هو أدنى بفكرة 'التقديس' التي هي خير.

٩٧ وهناك صورة من المزدكية تقول ما معناه «إنه ليس من البغي أن يتغذى الإنسان على الحيوانات إلا في الحالات التي يبيحها التراث أو حال وجود صفة قدسية في حيوان معين أو صفة دنس في حيوان آخر، لكن الدم الذي سيسفح لا بد وأن يقدم قربانا إلى الخالق 'حتى لا تشكو إليه نفس الحيوان' فتثير في انتقامها شهوة الإنسان إلى سفك دماء الإنسان». ومن منظور هذا التصور تقدم نفس الذبيحة بشكل شبه ملائكي شكوى أمام الله

وبالرغم من التفاسير الملهَمة التى آلت إلينا من التراث كما ورثناها من قديسين وأولياء عدة يجوز الاحتجاج بأن وصايا المسيح عليه السلام بحب مبغضينا وصنع المعروف فيمن كرهنا وتقديم الخد الأيسر لمن صفعنا على الخد الأيمن لا ترقى إلى مقام الوصايا غير المشروطة، وأن لها تفاسير دقيقة تحسب للفوارق بين الفرد ووظيفته أو بين الفرد والجماعة، والتى لا بد أن تفسر بتهافت الإنسان وطبيعته الناقصة. ويمكن أن تُفهَم وصايا الإنجيل المذكورة فى ضوء النية منها، مثلما جاء فى الآية ﴿كل الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون﴾ متى ٢٦: ٥٢، وهذا توكيد لمبدئية قانون 'تناظر الأفعال وردود الأفعال'، وهو قانون ينطبق علينا حين تكون أعمالنا تعبيرا عن إرادة انفعالية فردية، إلا أن السيف الذى سيهلكنا يتخذ أشكالاً شتى سواء أكانت عاجلة فى العاجلة، أم آجلة فى الآجلة، والوصايا

سبحانه من فساد الإنسان وبغيه على الحيوان. والأضحيات اليهودية والإسلامية والشعائر الأخرى مثل شعيرة الصيد على سبيل المثال تنطوى على تصالح بين الحيوان والإنسان والذى يقوم بدور الفقيه pontifex على الحيوان بالمعنى التأصيلى للكلمة etymological، والحق أن الأديان التوحيدية بعيدة عن الوعى بهذا الجانب من الشعائر، إذ إن مسألة 'نفس' الحيوان واقعة خارج نطاق مذاهبها. وأيًّا كان الأمر فقد يمتد إحسانهم أحيانا إلى الحيوانات، فيقول الحديث الشريف ﴿إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ، وَيَرْضَى بِهِ وَيُعِينُ عَلَيْهِ مَا لَا يُعِينُ عَلَى الْعُنْفِ﴾، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم ﴿إِذَا رَكِبْتُمْ هَذِهِ الْبَهَائِمَ الْعُجْمَ فَأَنْزِلُوهَا مَنَازِلَهَا...﴾ ويقول عن ثواب صالح أعمالنا تجاه الحيوان ﴿مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ، أَوْ دَابَّةٌ، أَوْ طَائِرٌ، إِلا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةً﴾. والدفع بأن النباتات أيضا كائنات حية يبطل دعاوى النباتيين هو أمر بعيد عن الصواب فليست وقائعية الحياة هى المعيار ولكنها معاناة الحيوان بالنسبة إلى سكينة النبات، إضافة إلى وجود شىء من 'دنس' فى اللحم وعلى الخصوص فى الدم قبل أى أمر آخر.

التى ذكرناها سلفا لا تفسر كاملة، ما لم يكن ما يلى قيد النظر، فلكى نصل إلى الله سبحانه لا بد أن نتخطى عقبة الوهم بمركزية 'أنانا' وهى أساس كل الشرور، والتساؤل عما إذا كنا مصيبين تجاه عدونا لا وزن له، حيث إننا جميعا خطاءون، وفقدان الحق فى العدالة جزاء مستحق علينا سلفا. ومن الواضح أن هذا المنظور يتعلق بهوية الفرد الروحية وليس أداة لاشخصية تنطبق على الجماعة بلا هوادة، وعلى الأقل ليس بشكل مباشر، وكذلك يتعلق هذا الإحسان بعدونا وكراهته لنا شخصيًّا أكثر من كراهته لأسباب تتعلق بالله جل وعلا كما ورد فى مثال عنف المسيح عليه السلام مع صرافى المال فى المعبد. والحق أنه ليس هناك فاصل حاد فى الواقع بين المنظورين، ولكن يبقى على الفرد من أجل ضميره أن يؤكد على ما يستوجب التأكيد، ولكن لو أننا أضفينا على وصايا المسيح عليه السلام معنى ظاهريًّا أحاديًّا فإن ذلك سيفرض على الكنيسة أو الكنائس كلها أشد أنواع النفاق وسيقضى عليها بالتحلل[٩٨].

ويمكن أن نضفى دقة أكثر على أفكارنا كما يلى، لم يكن ليخفى على المسيح عليه السلام أن دينه سوف ينتشر فى الإمبراطورية بكاملها وأن الإمبراطورية أو الدولة ليست فردًا، وبناء على ذلك فإن تحول

٩٨ لنذكر هنا أن القرآن قد أباح قانون القصاص فى حالات القتل العمد، ومن ناحية أخرى مدح «الذين يدفعون بالتى هى أحسن»، وليس هناك تناقض هنا حيث إن هذه الوصية كما يقول المفسرون لا تصلح إلا فى الحالات التى يمكن للخير أن يتغلب فيها على الشر بشكل فعال ولم يفعل المسيح عليه السلام إلا ذلك حينما أوصى بإدارة الخد الآخر.

الجماعة إلى المسيحية لا بد أن يُضفى صيغة مختلفة على أخلاقيات الإنجيل، وعليها أن تكون صيغة قائمة على الطبيعة الملموسة والمتطلبات الحتمية لمجتمع بكامله، وهى من حيث المبدأ متضمنة فى 'حرف' الإنجيل بفضل كليته. ويبدو أن هذا المعنى كامن فى آية غامضة فى إنجيل لوقا، «ثم قال لهم حين أرسلتكم بلا كيس ولا مزود ولا أحذية هل أعوزكم شىء فقالوا لا. ٣٦ فقال لهم لكن الآن من له كيس فليأخذه ومزود كذلك ومن ليس له فليبع ثوبه ويشتر سيفًا ٣٧ لأنى أقول لكم أنه ينبغى أن يتم فى أيضا هذا المكتوب وأحصى مع أَثَمَةٍ لأن ما هو من جهتى له انقضاء. ٣٨ فقالوا يا رب هوذا هنا سيفان فقال لهم يكفى» لوقا ٢٢ : ٣٥-٣٨ ولا شك أن السيف الذى جاء ذكره فى الآية ٣٦ يُمثل دستور الدولة المسيحية، والسيفان اللذان قدمهما الحواريون فى الآية التالية يرمز أحدهما إلى قوة القضاء حيال المجتمع والثانى إلى قوة الحرب حيال العدو[٩٩]، وقد أعلنت حقيقة الإمبراطورية سلفا فى هذه الآية «أعطوا إذا

٩٩ وملاحاة هذا التفسير باسم الإحسان هو بمثابة التسليم بأن المسيح عليه السلام قد أراد للمسيحية أن تعيش فى فوضى من الداخل ودمار من الخارج. ومن الواضح أن السيفين يمكن أن يحملا معنى آخر أى الملكية والإمبراطورية على الترتيب، والأولى تعنى الشعوب التى سوف تشملها والثانية تعنى المسيحية، وقد قال البابا بونيفاس الثامن فى خطابه المختوم 'إن السيفين يمثلان السلطتين الزمنية والروحية'، وقد عبر مفسرون آخرون عن الرأى ذاته. ولنتذكر هنا مقولة القديس توما الأكوينى «حيث إن المعنى الحرفى مقصود عند كاتبه، وأن كاتبه هو الله الذى يحيط بكل شىء علمًا، فلا غضاضة فى السماح لمعان عدة أن تتبع المعنى الحرفى فى آية معينة» SummaTheologia De Deo 1,10 وقد أكد القديس أوغسطين على المسألة ذاتها.

ما لقيصر لقيصر ...». والمتطلبات الحيوية المشروعة لهذا 'البعد' الجديد بالنسبة إلى الكنيسة الأولى وهو الدولة المسيحية، لا يُمكن أن تجرى بما لم تجر به المقدسات وهو أمر تناوله القديس موريس والقديس لويس والقديسة جوان دارك، والقديس ألكسندر نيفسكى، فعدم كمال الوظائف الاجتماعية والسياسية فى مجتمع تراثى ليس بأبعد عن القداسة إلا بمقدار بعد الجسد عنها. وإذا لم يكن كمال الوظائف الكهنوتية أو الدولة الرهبانية يحمل معه ضمانا للكمال الروحى فلن يكون من شأن ضرورات النقص الأرضى أن تشكل عقبة أمام الكمال، فما كان ضروريًّا للإنسان يصبح حياديًّا للروح ولذلك يُمكن أن يتخذ وجها إيجابيًّا.

ويقودنا هذا إلى التساؤل عما إذا كنا نعرف ما هو أخلاقى وما هو لا أخلاقى، فهناك معياران أولهما باطنى والآخر ظاهرى بموجب ما تقدم من أولوية الروحى على الاجتماعى، والمعيار الباطن لما هو أخلاقى أو بالأحرى لما 'ليس لا أخلاقيا'[100] هو الاتساق مع الفضائل الأصولية، والمعيار الظاهرى هو الاتساق مع طبيعة الأمور. وعندما يصادف المرء عادات غريبة مثل تعدد الزوجات على سبيل المثال فلا سبيل إلى معرفة ما إذا كان ذلك أخلاقيًّا أم لا إذا كنا نمارسها بأنفسنا وعلى حالنا فى إطار بنية حياتنا، ولكن هل تتسق مع الفضائل

١٠٠ وقد نوهنا كثيرا فى أعمالنا كلما أتيحت الفرصة عن هذه الطريقة فى التعبير، والتى تتضمن تناقضا هو أبعد ما يكون عن التزيد.

الأصولية من ناحية ومع الحقائق الاجتماعية من ناحية أخرى؟ وهل تعكس وجها حقيقيًا من الحقيقة الأنطولوجية؟ وينتج عن ذلك أن عادات معينة تتصف 'بالأخلاقية' فى إطار بنية روحية وثقافية وعقلانية معينة ولكنها تصبح 'لا أخلاقية' فى إطار آخر قد يكون لا أخلاقيًا بذاته، ويكون أمرًا يناقض الحق البحت والطبيعة الإنسانية بما هى. ولا يصح أن نتجاهل مسألة أن الانتحار فى الغرب يكافئ أعلى الفضائل الروحية وإلا ما كان هناك قديسون محاربون، فليس هناك من سبب يدعو إلى الظن بدهيًا بأن تعدد الزوجات الذى لم يحرمه الله سبحانه على اليهود لا يتوافق مع الأخلاق بطبيعته، أى مع التوازن بين الأرض والسماء[١٠١].

والإحسان قبل أى شىء آخر هو مبدأ روحى شأن الفضائل جميعا،

١٠١ والجذور الطبيعية لتعدد الزوجات polygamy كامنة فى بعض جوانب عدم التكافؤ الفسيولوجى بين الجنسين، كما أنها قائمة أيضا فى بنى سياسية معينة، كما تكمن جذورها الروحية فى العلاقة بين آتما ومايا، فآتما فريدة ومايا متعددة، فى حين أن واحدية الزوجة monogamy مؤسسة على التكافؤ الجنسى بما هو وبالتالى تنتسب إلى العلاقة بين بوروشا وبراكرتى، وبالتالى إلى الزوج الأولانى فى الخلق. إلا أن كل منظور منهما يحتوى على الآخر بطريقته. وتتجلى نسبية المفهوم الأخلاقى وترابط الأفكار الذى ينبثق عنه كأوضح ما تكون فى أخلاقية الملابس التى دمرت كثيرا من القبائل، والشاهد أن الناس يلاقون العنت فى الحفاظ على 'الأخلاق' سواء أكان ذلك بدوافع تجارية أم غيرها، وقد فقدوا القدرة على رؤية الانحطاط العام الذى انتشر مع أشكال معينة من الملابس. ويبدو أن تلك الأخلاقية الرسمية 'المتمدينة' تفضل العهر الملتبس فى الحداثة على العذرية المتجردة فى الشعوب العارية بموجب تراثها، مما ينبئ عن الحرفية والطمع والشر. ولنشر هنا إلى أن التجرد المقدس فى الهندوسية ليس مُنْبَتَّ الصلة عن طهارة الهواء وهو طاهر بموجب أنه عنصر بسيط لا يتخثر، ويعبر 'الجاينيون' عن ذلك فى وصيتهم 'بارتداء الهواء'.

ويعتمد تقويم صِيَغه العملية على اتجاه المنظور وعلى نوعية الانفعال، وينتمى تعريف الإحسان بسلوكيات محددة إلى الأخلاقية، إلا أنها عاجزة عن التحسب للحقائق العليا التى نبعت هى منها كتبلور ملموس. وقد فطرت الدنيا على أننا لا نستطيع إنجاز أمرٍ دون أن نهمل بعض الاحتمالات، والإحسان الظاهرى ما هو إلا اختيار حر وليس هبة كلية.

والاستنتاج النهائى هو أنه لا يمكن تعريف الإحسان بشكل كامل إلا بالبدء من منظور روحى أى من وسائل شاءت بها القدرة الربانية لحب الله سبحانه ولا يلزم إلا الإخلاص والتوافق والحساسية. والإحسان من منظور الإخلاص هو ما يفرضه الله سبحانه علينا، فقد يكون الإحسان عند البعض فى عيادة المريض وعند البعض الآخر فى الدعوة إلى الحقيقة، ولكن هناك الإحسان المفروض علينا جميعا بموجب انتمائنا إلى جنس الإنسان. فعطاء نفوسنا لله عز وجل يستنزل عطاءه سبحانه لنا، ويمتد ذلك إلى عطائنا للإنسان استرسالاً واستمرارا لعطاء الله تعالى لنا. وأعظم إحسان فى أعماقه هو ما ليس لنا قدرة على عطائه بموجب أن الله سبحانه هو المعطى.

***

ويكمن فى صالح أعمالنا وفضائلنا سم لا ينفثئ إلا بإيماننا أن الله سبحانه ليس بحاجة إلى كل ذلك، وأنها لا بد أن توهب بلا مقابل كما تهب الطبيعة زهورها. وتكتسب أعمالنا أهمية بقدر ما تُجسِّدُ أمورا فى أنفسنا وفى محيطنا، وهما عالمان خاضعان للمعايير الربانية، ولكن ما

يُريد الله سبحانه منا وهو لا يلزمه منها شيء تنزه وتعالى هو نفوسنا ومركز حياتنا وهو أنانا التي ينبثق منها خلودنا. وفي نهاية المطاف فالله جل وعلا يُريد ذاته فينا فحسب. لذلك تعين على المرء أن يحذر من الإحسان المادي والغوغائي، والأمر الوحيد الذي 'يهم الله سبحانه'، هو الحياة الخالدة لمن يُعطي والحياة الخالدة لمن يأخذ.

والإحسان الحقيق أو ما قد نسميه 'الإحسان المتكامل' هو ألا يُعطي المرء شيئا من المادة إلا وأعطى شيئا أفضل منه من النفس، وفن العطاء يستوجب وهب النفس، ألا وهو نسيان العطاء بعد وهبه، ويشاكل ذلك النسيان عطاءً جديدًا. ولا تحسُنُ إلا الفضيلة التي لا تعي ذاتها فلا تصبح 'إحسانا أنانيًا' ولا 'تواضعا متكبرا'. ويقول مثل دارج قديم «اصنع الخير وألقه في البحر فلو التقمته سمكة ونسيه الناس فالله جل وعلا لا ينسى».

وحتى يتسنى لنا التصرف بإحسان، فإن علينا أن نحسن العطاء وأن نعرف أن ذلك الإحسان لا مصدر له إلا الله سبحانه. ولا يستطيع محو الشر من جذوره إلا الأولياء والقديسون أما غيرهم فيُنَحُّونَه جانبا فحسب. والحق أن إحسان الرجل العادي ليس إحسانا كاملاً، فما يُعطي الخاطئ بيده اليمنى يأخذه بيده اليسرى وبتعبير آخر، يمحو بشكل غير مباشر ما أعطاه بشكل مباشر، فيصبح إحسانه مثل إحسان اللصوص، إلا أن ذلك لا يصح أن يمنعه من الإحسان ولكنه لا بد أن يُقلع عن الفخر به. ويبدأ الإحسان بخلاص النفس من

الأوهام والأهواء فيُخلِّص العالم من كائن رديء، وهو كما لو كان تفريغًا للنفس حتى يملؤها الله سبحانه، فالولى والقديس برزخ فارغ يمر به الله جل وعلا.

إن الصيغة الأولية للصلة بين الله سبحانه والإنسان هى الدعاء بالمعنى العام للكلمة، فهو تعبير مباشر عن المخلوق حال أمله وخوفه وحال رجائه وشكره. ولكن الصلاة الشرعية تفوق الدعاء اكتمالاً، حيث إنها ذات صبغة كلية، وإنها تنزيل من الله سبحانه مما يجعل المصلى لا يُمثل ذاته الفردية ولكنه يُجسد الإنسان بما هو بل وجنس الإنسان عموما، وليس فى هذه الصلاة ما يخرج عما يتعلق بكل إنسان، وهو بمثابة القول بأن هذه الصلاة تشتمل على كل ما وجد من دعوات حتى إنها تختزلها جميعا فى ذاتها. ويحض الوحى على الدعاء لله عز وجل ولكنه لا يفرضه فرضا. والصلاة الشرعية تنم عن كليتها وقيمتها اللازمنية بموجب تعبيرها الغالب بصيغة جمع المتكلم، كما تنم أيضا فى تفضيلها اللغة الشعائرية الرمزية حتى يستحيل على المصلى إلا أن يُصلى للكل وفى الكل.

أما عن الدعاء فلا شك أن أسسه تنتمى إلى طبيعتنا، إذ إن الأفراد مختلفون واقعيًّا من واقع اختلاف أهوائهم ومصائرهم[١٠٢]. وليست غاية الدعاء تحصيل أفضال مخصوصة فحسب ولكن غايته أيضا

١٠٢ يستحيل دعاء الولى Avatara الفرد إلى دعاء شرعى واسع الصلاحية مثل المزامير على سبيل المثال، ويزجى لنا هؤلاء الأنبياء العظام نماذج من الدعاء التلقائى، إذ إنهم نادرا ما يكررون أدعية غيرهم، وهم على كل حال يبينون لنا أن الدعاء لا بد أن يكون تلقائيًّا كما لو كان أول دعاء فى حياتنا أو آخره.

تطهير النفس، فهو يحل العقد النفسية ويذيب التخثر اللاواعى ويصرف سموما خفية شتى، وهو يطرح أمام الله سبحانه المصاعب والفشل والتصلب النفسى، وهو ما يفترض سلفا أن تكون النفس صادقة متواضعة، وهذا التجسيد الذى يجرى أمام وجه الخالق يُعيد التوازن والسلام إلى النفس، أى يفتح أمامنا باب البركة[١٠٣]. وكل ذلك فى متناولنا شريطة إقامة الصلاة الشرعية، إلا أن طبيعة الإنسان أضعف من أن تجعله يستفيد بكل فنون الشفاء التى تنطوى عليها الصلاة.

ولا تعنى الطبيعة الفردية للدعاء أنه غير مشروط، فالنفس الإنسانية فى شقائها وسعادتها هى ذاتها لم تتغير كما تنبئنا المزامير، وكذلك لم تتغير واجباتها نحو الله جل جلاله، ولا يكفى الإنسان أن يضرع بدعائه الذى صاغه أو وجده بناء على أحواله ولكن عليه أيضا أن يُعبر عن شكره وتوبته وحمده لله سبحانه. فدعاء الإنسان سعى إلى فضل بعينه شرط أن يكون مما يُرضى الله عز وجل، والشكر هو

١٠٣ يقوم نسك التوبة على هذه المعطيات ذاتها، بالإضافة إلى العوض فى اللطف الربانى. وقد اتبع التحليل النفسى نهجا مشاكلا ولكن بشكل إبليسى، فقد استبدل ما يسفل عن الطبيعة بما يفوقها وأحل الجوانب الظلامية فى طبيعة الإنسان محل الله سبحانه. ويرى المحللون النفسيون الشر فيما يزعج نفس المريض وليس فيما يتعارض مع شرع الله سبحانه ومصائرنا النهائية حتى لو كان سبب الانزعاج طيبا فى طبيعته، وما يتمخض عن التوازن الناتج عن التحليل النفسى لا يعدو سلامة الحيوان من الخلل وهو الأمر المناقض تماما لخلودنا، فكل خلل فى الاتزان لا بد وأن يعالج من منظور اتزان أعلى مرتبة منه بما يتفق مع بنية القيم الروحية، فشرور الإنسان لا علاج لها بعيدا عن الله تعالى.

الوعى بأن كل فضل مقدر يُسبغه الله سبحانه هو بركة قد لا تأتى، وإذا كان من الصحيح أن الإنسان لديه دائما ما يطلب فصحيح أيضا أنه دائما ما كان لديه ما يشكر عليه وبدون ذلك لا تصح أى صلاة. والأوبة إلى الله سبحانه بمثابة الرضا بعدم استجابة دعوة أو عدم قبول ندم، وسؤال المغفرة منه عز وجل بمثابة وعى بما يجعلنا نعصى مشيئته، والتوبة هى الرغبة فى علاج معصية ما، فلا يجوز أن ينسينا ضعفنا أننا أحرار فى الطاعة وأحرار فى المعصية[١٠٤]. وأخيرا فالحمد لا يعنى أننا نرجع كل شىء إلى منبعه فى الرضوان فحسب ولكنه يعنى أيضا أننا نرى كل ابتلاء من واقع ضرورته ومنفعته أو من حيث القدر واللطف الربانى. وقد كانت الدعوات عنصرا رئيسًا فى الصلاة بناء على أننا لا طاقة لنا بشىء دون معونته جل وعلا فتصميم الإنسان ليس ضمانا لشىء لو لم يطلب عونه، ومثال بطرس الرسول برهان على ذلك.

***

والتفكر هو صيغة أخرى من الصلاة ويصبح بموجبه الالتقاء بين الله سبحانه والإنسان لقاءً بين الحقيقة والذكاء، أو يُصبح شهودا للحقائق النسبية فى نور المطلق عز وجل، وهناك تشابه ظاهرى بين التفكر والدعاء من حيث إن الإنسان يصوغ دعاءه تلقائيًا فى

١٠٤ والندم والأوبة لا ينفصلان منطقيًا، فندم بلا أوبة يصبح فتورا أو يأسا ما لم يكن وراءه حكمة. ولا نتعرض هنا للجانب الانفعالى ولكن للسلوك الإرادى، وسواء أكان مرتبطا بالمشاعر أم لم يكن.

الحالتين، أما الاختلاف بينهما فأبعد عمقا من ظاهر اتفاقهما وهو أن التفكر موضوعى وعقلى ما لم يكن حالة من الخواطر النفعية أو العاطفية التى لا نتناولها هنا، فى حين أن الدعاء ذاتى وإرادى. والغاية فى التفكر هى المعرفة وهى الحقيقة التى تتسع إلى ما وراء 'الأنا' بما هى، ويمسى المتفكر آنئذ هو الذكاء اللاشخصى، وبالتالى ملتقى العقل الربانى والعقل الإنسانى.

ويعمل التفكر على العقل المُلهَم الذى تتوقد فيه 'ذكريات' شبه جوهرية من ناحية، ويعمل من ناحية أخرى على الخيال اللاواعى الذى يتوحد مع الحقائق موضوع التفكر ويصير عملية إقناع أصولية عضوية. وتبرهن التجربة على أن المرء يستطيع أن يُحقق أمورا عظيمة فى ظروف غير مواتية شريطة أن يُؤمن بأنه قادر على إنجازها، ولو كان موهوبا بامتياز بلا إيمان فلن يفعل شيئا فى ظروف مواتية، فالإنسان يخوض بجسارة وهو على أرض سوية ولكن الخيال سيحبطه عن اتخاذ خطوة واحدة عندما يحاول أن يعبر هوة بين جرفين. ونرى من ذلك أن أهمية التفكر على المستوى البسيط هى من قبيل التوجيه الذاتى، وهى عون ثمين فى الحياة الروحية وفى شىء من الحياة الدنيا على السواء فى الأمور التى نتوجه إليها وقدرتنا على تحقيقها بعون الله سبحانه.

والمعنى الجوهرى للتفكر فى لغة الفيدانتا هو 'البحث vichara' الذى يؤدى إلى هضم الحقيقة النظرية ثم 'التمييز viveka' بين الحقيق

والوهمى، ونجد هنا مستويين مختلفين، أحدهما أنطولوجى ثنوىٌّ، والآخر ينبع من مركز الذات فيما وراء الوجود، ويصبح بالتالى لاثنويًا أو 'لاازدواجيًا'، وهذا هو مجمل الفوارق بين طريق الحب بهاكتى وطريق العقل جنانا.

والتفكر الخالص هو أيضا نوع من الصلاة، شرط أن يكون له حظ من أصل التراث وأن يكون مركزه ربانيًا، وليس هذا التفكر سوى الصمت فحسب[١٠٥] والذى صار بحق هو 'اسم بوذا' عند البوذيين لارتباطه بفكرة الغيب أو الفراغ[١٠٦] Void.

***

ولقد ميزنا سابقًا بين الصلاة الشرعية والدعاء الفردى بالقول بأن الفرد هو محمول الدعاء، فى حين أن الإنسان بما هو هو محمول الصلاة، وهناك صلاة يكون الله سبحانه فيها هو المحمول بمعنى ما، ألا وهى ذكر الاسم الأعظم[١٠٧]، وأساس هذا السر هو أن «الله

١٠٥ قال القديس يوحنا الصليبى «فى الصمت الأزلى قال الله سبحانه كلمة واحدة وصارت هذه الكلمة إلى الأبد هى ابنه. وفى الصمت فحسب تسمع النفس أصداءها» Spiritual Sentences and Counsels 307.

١٠٦ كان أحد أسماء البوذا شونيامورتى Shunyamurti بمعنى 'تجلى اللاشىء'، ونجد عند هنود الشمال الأميركى صلاة صامتة تقوم على منظور رمزى لبنية الطبيعة العذراء وفى ذلك تشاكل ملفت مع بوذية الزن.

١٠٧ يقول شانكارا فى أطروحته عن 'هراوة الوهم Cudgel for Illusion' «تحكم فى نفسك وامسك أنفاسك وميز بين الحادث والحقيق واذكر اسم الله سبحانه، وسوف يطمئن القلب الوجِل، واتبع منهاج هذه القاعدة الكلية على نفسك». والصلة القائمة بين التمييز الميتافيزيقى وبين الذكر أمر بالغ الأهمية. ونجد العلاقة ذاتها قائمة عنده فى 'أنشودة الرداء الأصفر Stanza on the Yellow Robe' وهى موجهة إلى السانيازى «والتغنى بالكلمة

سبحانه واسمه أمر واحد﴾ كما قال راما كريشنا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن الله سبحانه هو الذى يذكر اسمه فينا أبدا وخارج الخلق بأجمعه، حتى تصبح كلمته اللامخلوقة مثالاً لكل دعاء وكل صلاة، والتمايز الأول الذى يُدركه عقل الإنسان المُلهَم فى الطبيعة الربانية هو بين ما وراء الوجود والأقنوم الخالق، ولكن حيث إن الخالق هو تجل لما وراء الوجود فهو بمثابة 'كلمة' المطلق التى يُعبر بها عن ذاته ويسمى بها نفسه عز وجل[108]. وهنا تمايز جوهرى آخر يستقى من السابق فى التراتب المبدئى وهو القائم بين الله سبحانه والخلق، أو 'بتنزُّله' كما قد يقول الصوفية، فكما أن أقنوم الخالق هو كلمة ما وراء الوجود فكذلك العالم أو الوجود هو كلام الخالق والغاية السرمدية هى 'اسم' الله سبحانه[109].

المخلِّصة، اسم براهما أى الحق وقصر التفكر على 'أننى الحق' أعيش على الصدقات وأسعى حرا مباركا، فطوبى لمن ارتدى الرداء الأصفر﴾.

108 وفى التوراة يقول الله سبحانه لموسى ﴿أنا هو أنا﴾ ويشير ذلك إلى الله سبحانه كوجود، فبالوجود فحسب يخلق الله ويتكلم ويشرِّع فلا وجود للكلمة خارج الوجود. وفى القرآن يقول عز شأنه ﴿أنا الله﴾ بما يعنى أن 'أنا' تُحيل إلى ما وراء الوجود. وكلمة 'الله' اسم يعنى الربوبية فى كل أوجهها دون تخصيص، وهكذا يتكلم القرآن عن الإشارة إلى المثال الربانى فى ذكر اسمه عز وجل. وتعنى 'أنا الله' ضمنا أن الله سبحانه واسمه أمر واحد، حيث إن الوجود هو ما وراء الوجود بفضل 'الاسم' ولذلك كان الابن هو الرب دون أن يكون الأب. وما يضفى القوة الميتافيزيقية على الصيغة العبرية، هو عودة 'الوجود' إلى ذاته، وعلى الصيغة العربية هو الوصل بين 'الموضوع' و'المحمول' على طريقة المتكلمة.

109 ترددت هذه العلاقة على مستوى الخالق ذاته حيث يصبح من الضرورى التميز بين الأب والابن أو بين القدرة والحكمة، والروح القدس هى طبيعة نعمة الحب باطنا، وإشعاع الخير ظاهرا، وهذا هو المنظور 'الأفقى' أو الأنطولوجى للثالوث، أما المنظور 'الرأسى' أو العرفانى فيمكن القول بأن الروح القدس تنبع ممن وراء الوجود بكلية قدرته

وحين يُسمى الله سبحانه نفسه فإنه يصفها أولا بالخالق Being وثانيا يُجلى نفسه كخالق فى خلقه، وذلك بمثابة القول بأنه يتجلى فى 'اللاشيئية' أو خارج ذاته فى صيغة تخيلية[110]، والإنسان من ناحيته عندما ينطق الاسم ذاته فإنه يصف الحركة العكسية، فليس الاسم هو الخالق والخلق فحسب ولكنه الرحمة والغفران كذلك، ولا يَخْلُقُ الاسم فى الإنسان أمرا ولكنه 'يَحُلُّ' أموره بطريقة ربانية تسترجع الإنسان العاصى إلى مبدئه. والاسم الربانى هو برزخ ميتافيزيقى للتعريف والتحديد و'التضحية' كما 'يراه الله سبحانه' ولكنه من منظور الإنسان تحرر ولامحدودية ورضوان. وقد ذكرنا سلفا أن هذا الاسم عندما يذكره إنسان فإن الله سبحانه يذكره فى الآن ذاته وما الذكر الإنسانى سوى الأثر 'الظاهر' للذكر الربانى الباطن. وينطبق الأمر نفسه على كل وحى آخر، فهو تقديس للروح الربانية وتحرر للإنسان، وأيًا كانت صورة الوحى فهو تنزيل أو تجسيد للخالق عز شأنه وهو للمخلوق تصاعدٌ كما لو كان 'تقمصًا' للروح خارج العالم excarnation.[111]

وتحيا فى الخالق بصفتها مجمل احتمالات الخلق وهى تشع فى الوجود، ويتوافق ذلك مع مفهوم الخلق بالحب.

١١٠ من العبث لوم الخلق على عدم كماله أى على عدم كونه ربانيًا أو لامخلوقًا بمعنى آخر. ولا يمكن أن يشاء الله سبحانه بخلق العالم وألا يكون العالم مخلوقا فى الوقت ذاته فلا يصبح عالما.

١١١ ظهرت عند الآميدية اليابانية بعض التناقضات حول مسألة ما إذا كان ذكر بوذا يجب ألا يُحصى عددا من أجل الخلاص أم يكفى ذكره مرة واحدة فحسب، والشرط

والسبب الكافى لذكر الله سبحانه هو ترديد اسم الله الأعظم، وهو فى نهاية الأمر ليس سوى تحقيق للوعى بالمطلق، فذكر الله يحقق ذلك الوعى ويخلده فى النفس ويقره فى القلب حتى يتخلل الكائن بمجمله ويحوله ويجذبه، فالوعى بالمطلق هو ميزة للذكاء الإنسانى وغايته فى الوقت نفسه.

وبتعبير آخر، فإننا نتوحد مع الواحد بكياننا وبعقلنا المُلهَم وبالرمز. والكلمة الرمز هى التى تحقق الكينونة والوعى فى جوهر صَلاتنا، والوعى كينونة والكينونة وعى. وكمال الخالق هو المحو الذى يصوره النوم العميق ويتمثل بطرق أخرى فى الجمال والفضيلة، ويتمثل كمال الوعى أو هو التماهى أو الاتحاد بشكل أدق فى التأمل والتفكر والذكاء. والجمال لا يُثمر الفضيلة ولكنه يميل إلى فضيلة سابقة الوجود بشكل ما، ولا الذكاء يُثمر التأمل ولكنه يُوسِّع التأمل الطبيعى ويُعمِّقه. والكينونة كمال سلبى والوعى كمال فعال. وكما قال الرسول الكريم «تنام عينى ولا ينام قلبى».

***

ولكن لماذا كانت الكينونة 'كلمة' أو 'اسما' ولم تكن 'فكرا' ولا 'فعلا' ولا 'تضحية'[١١٢]؟ وكذلك لماذا لم يكن الدعاء بدوره فكرا ولا فعلًا

الوحيد فى كلا الحالين هو كمال الإيمان والامتناع عن الشر، ومنظور الحالة الأولى منها هو الدوام، ولكنه فى الحالة الثانية وعى مبدئى فيصير ربانيًا وحقيقة لازمنية جودوشينشو Jodo Shinshu، وعند الهندوسية أن الجابايوجا Japa-Yoga تجمع بين الرأيين.

١١٢ يقول مايستر إيكهارت فى تفسيره لإنجيل يوحنا، «إن الأب لا يريد أن يرى ولا يسمع ولا يتكلم إلا عن اسمه، واسمه فحسب هو الذى يجعله يرى ويسمع ويتكلم، فالاسم

ولا تضحية؟ ونقول أولاً إن الكينونة تشتمل عليها جميعا فضلاً عن كل ما عداها أيضا، وهذه الجوانب حاضرة فى كل وحى كان. والكلام من ناحية أخرى يُحقق كل أوجه الإيجاب فى الوجود كما يُحقق نوعا من التميُّز من واقع أنه الخصيصة التى تميز الإنسان عن الحيوان. والكلام يعنى الفكر الذى يُجسده، ويضفى فعل الكلام بالتشاكل على الفعل الحيوى ذكاء ومفهومية. والكلام يشتمل على بعد من التضحية من حيث إنه يُحدد ما يُعبر عنه، أما الدعاء وهو كلام وفكر وفعل بطبيعته فيشتمل على جانب آخر من التضحية فى الزهد من واقع أنه ينفى كل ما يشغل القلب، وهو بذلك 'فقر إلى الله سبحانه Vacare Deo'، وبتعبير آخر فإن أول ملكة يُعبر عنها الإنسان ساعة مولده هى صوته، وصرخته اللاواعية هذه هى صلاة باعتبارها تصويرا ورمزا لهبة النطق، وكذلك الشهقة الأخيرة فى حياة محتضر أو نفسه الأخير إذ إن الصوت والنَفَس ينتميان إلى الرمز ذاته.

ولا حاجة إلى القول بأن كل فعل طبيعى يعكس فعل الله الدائم سبحانه، وقد يُعبر نسَّاج عن الوجود بأنه أول 'نسيج' ربانى فى الكون، بمعنى أن ما وراء الوجود يُغزل فيه كل الفضائل المبدئية أى 'الأسماء الحسنى'، وينسج الخالق بدوره كل التعيُّنات الوجودية

يشتمل على كل شىء، وجوهر الربوبية هو الأب ذاته ... فالأب يسميك باسمه الخالد، فهو حياته السرمدية وكينونته وربوبيته التى يسبغها عليك فى لحظة واحدة فى اسمه جل جلاله».

كملائكة وعوالم وكائنات[١١٣]. وليس كل إنسان نساجًا، ولكن كل إنسان يتكلم وهو برهان على أولوية الكلام على الأعمال العرضية الثانوية، فهذه الأمور مغرقة فى الظاهرية بحيث لا تجد لها موضعا فى الدعاء، ولكنها يُمكن أن تكون وسيلة لصلاة أو فضيلة ذات مغزى رمزى[١١٤]، ونقول بتعبير آخر، إن أى نوع من الحِرَف شرط أن تكون 'طبيعية' يُمكن أن تكون دعامة روحية بفضل رمزيتها الكامنة فيها وهو ما لا يكفى بذاته ولكن فضيلة الدعاء التأملى التى تنطبع عليها هى ما يُحقق قيمة الرمز.

***

ونجد فى مذهب الهسيكازم المسيحى المبدأ الذى يجعل من 'صلاة القلب' بديلاً عن كل الشعائر وذلك بافتراض بلوغ رشد روحى كافٍ ولكنه يكتسب أهمية أعلى فى الهندوسية والبوذية حيث يُعد هجر الشعائر العامة أمرا طبيعيًا وربما كان أمرا ضروريًا فى بعض الحالات، والسبب العميق لذلك هو أن من الجوهرى أن نميز بين 'المشيئة الربانية' و'الطبيعة الربانية'، والطبيعة هى 'ما هو كائن موجود' ولا يُعبر عنها إلا الاسم فحسب، بينما تنعكس المشيئة فى

١١٣ والحرفىُّ سوف يتبنى المنظور الثانى فى الواقع، فالأول ينتمى إلى مجال الميتافيزيقا الصرف ولا يتطرق بالضرورة إلى منظور التربية الحرفية، الذى يقوم على أساس كونى.

١١٤ ينبغى على المرء أن يتفهم كافة الأعمال 'الشعائرية' على هذا المنوال، أليس الله سبحانه هو من بذر ومن بنى من المادة الأولية كل الاحتمالات الكونية التى كان بينها بذر الفلاح أو بناء البنَّاء؟ كما زرع وبنى فى النفس كل الحقائق والبركات؟ أليس هو 'مهندس الكون الأعظم'؟

عالم الإنسان بشكل متفاضل وهى بالضرورة مشيئة نسبية وتعبر عنها بالتالى صلوات مركبة تتناظر مع تعقيد الطبائع الإنسانية[115]. ويجوز القول بأن الشعائر التى لها صبغة تطهرية وتقديسية تعمل كدعم ضرورى لصلاة القلب، وهذا المنظور يستقى من وجهة نظر مختلفة عما تقدم ويناسب مشارب معينة.

وقد نتردد بلا شك فى الحديث عن هذه الأمور ما لم يكن الغربيون والآسيويون قد تناولوها، وما لم نكن نحيا فى زمن يتطلب طرح كل الشهادات، وحيث تُبَسِّطُ الرحمة معظم الأمور لذلك لن يكون ذلك الحديث سهل التناول. ومن الواضح أن الوسائل الروحية لا تكتسب معنى إلا فى إطار القواعد التى يفرضها دين معين فحسب، سواء أكانت قواعد برانية أم جوانية، وليس هناك ما هو أخطر من أن يسلم المرء نفسه للارتجال فى هذا المجال. ولن يعجز هذا التحفظ عن إدهاش أولئك الذين يعتقدون فى حرية الإنسان أمام الله سبحانه من كل الجوانب، كما سوف يُدهش من يتساءلون عن حقنا فى السعى إلى إخضاع الصلاة لشروطٍ ووضعها فى هياكل. والجواب البسيط على ذلك هو آية التوراة التى تقول «لا تنطق باسم الرب إلهك باطلا لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا» الخروج ٢٠: ٧ والتثنية

١١٥ تكمن كل الفوارق بين الشكل والجوهر التى تعم المجالات كافة فى هذا الأمر. فعندما يقال إن النساء «لا تتزوجن ولا تُزَوَّجْن بعد البعث» فإن ذلك لا يعنى إلا فارقا فى الشكل لا فى الجوهر، وإذا كانت الفردوس تؤوى حوريات فذلك يتعلق بالجوهر لا بالشكل، وقد تحدث القديس برنار عن «جحافل من مسرات حسية باهرة» من هذا المنظور.

٥: ١١. والإنسان 'مغرور' بطبعه كما تقول بعض المعايير الروحية 'الميستاجوجية' فى الكنيسة الشرقية، وليس الإنسان فى منظورها حرا بشكل مطلق، فالحرية المطلقة لله تعالى وحده، ولا قيمة لشىء إلا بما وهبه هو للخلاص والنجاة وليس بما أخذه الإنسان، فالله عز وجل هو الذى أنزل أسماءه وهو الذى يُحدد صلاحية معناها. ولو كان الأمر كما قال بولس الرسول: «... من أكل هذا الخبز أو شرب كأس الرب بدون استحقاق يكون مجرما فى جسد الرب ودمه ... يأكل ويشرب دينونة لنفسه» رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورينثوس ١١ : ٢٧-٢٩، لانطبق الأمر ذاته على الدعاء المغرور.

ونعود إلى الجانب الإيجابى من المسألة، إن الكمال والمداومة هما متطلبات ينبثق عنها الدعاء بدرجة تناسب الظروف والأحوال، ويقول بطرس الرسول: «صلوا بلا انقطاع» رسالة بطرس الرسول إلى أهل تسالونيكى ٥: ١٧،[١١٦] ويقول: «وكذلك الروح أيضا يعين

١١٦ تأسس منظور بطرس على الإنجيل «وقال لهم أيضا مثلا فى أنه ينبغى أن يصلى كل حين» لوقا ١٨: ١، «اسهروا إذا وتضرعوا فى كل حين لكى تحسبوا أهلا للنجاة من جميع هذا المزمع أن يكون...»لوقا ٢١ : ٣٦، وقال القديس برناردينو السينائى فى موعظة له: «إن اسم يسوع هو الأصل وإنه جدير بالثناء كاسم الله» ويقول، وكل ما خلق الله سبحانه مما يجى فى العالم كامن فى اسم يسوع، سان برناردينو دا سينا Le Prediche Volgari، ولم يكن من قبيل الصدفة أن يرسم برناردينو شفرته لاسم المسيح عليه السلام على شكل إناء القربان الذى يحمل الاسم المقدس فى الفكر والقلب وفى العالم وفى الحياة هو ذاته قربان مقدس. وشفرة الأحرف اليونانية HIS تعنى Iesous، ولكنها ترجمت فى اللاتينية إلى In Hoc Signo أو إلى Jesus Hominum Salvator غالبا ما تكتب بأحرف قوطية يمكن تحليلها إلى ثلاثة خطوط رأسية وخطين أفقيين فتكتسب بذلك دلالة رمزية ميتافيزيقية وكونية وأسرارية فى آن، ونجد فيها تشابها واضحا مع رسم اسم الجلالة 'الله' فى رأسية الألف واللامين وأفقية

ضعفاتنا لأننا لسنا نعلم ما نصلى لأجله كما ينبغى. ولكن الروح نفسه يشفع فينا بأنات لا ينطق بها» رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ٨: ٢٦.[١١٧]

***

والأسماء الحسنى لها معان مخصوصة لأنها تنتمى إلى لغة وحى مخصوص، وهى أيضا كلية لأنها تشير إلى المبدإ الأسمى. وذكر يسوع فى المسيحية يعنى ضمنا 'أن المسيح عليه السلام هو الرب'[١١٨]، والتى تعنى أن الله سبحانه 'قد تنزَّل' حتى يُمكن الإنسان من أن 'يصَّاعَد'[١١٩]. ثم إن قول «الرب قد صار إنسانيًّا» يعنى فى الوقت

الهاء، كما أنها تتشابه أيضا مع المقطع السنسكريتى AUM المكون من المانترات الثلاث والذى يعنى التصاعد والعودة إلى المركز. وتعمل كل هذه الرموز على التعبير عن تحول الجمود إلى سيولة.

١١٧ يقول نيكولاس كابازيلاس: «فلنذكره فى كل آن كغاية لتفكرنا حتى تتشبع عقولنا فيه، ويتركز انتباهنا حوله دائمًا». Life in Jesus Christ، ويمثل اسم الرب إلى الصلوات جميعا ما يمثله القربان إلى الشعائر كلها، ويقول المرجع نفسه: «وآخر ما يقوم به المرء هو تناول القربان فليس بمقدوره أن يفعل شيئا آخر ولا أن يضيف إليه أمرا آخر، فإذا كان أول فله ثانٍ، ولكن هذا هو الأخير. فبعد القربان ليس هناك ما يسعى إليه الإنسان ولا بد من أن يتوقف الفكر عند الوسائل التى تحافظ على الخير الذى امتلكناه».

١١٨ أى إن 'المسيح عليه السلام فحسب هو الرب' وليس 'الرب هو المسيح' تمامًا كما أن الشمس فحسب هى 'شمسنا' فى نظامنا الكوكبى. ولا حاجة بنا للعودة إلى مسألة أين ترتسم حدود النظام الكوكبى للمسيحية، فهذا ينطوى على إشكالية انعكاس السماوى على الأرضى أو الاتفاق بين النور الربانى والوعاء الإنسانى بشكل أدق. وهى مسألة لا وجود لها واقعيًّا عند الأغلبية الساحقة من المسيحيين القدماء والمعاصرين على السواء.

١١٩ ولأن المطلق قد تخلل الإنسان والفضاء والزمن فقد أصبح العالم والتاريخ كما لو كانا مطلقين بدورهما، ومن هنا جاء خطر المفاهيم التى تناهض الميتافيزيقا فى فهم ما هو حقيقى real وإغراء إشراك الله سبحانه فى 'تيار الصور'. وليس ذلك منبتَّ الصلة عن 'التشبيه

ذاته أن الإنسان ساقط، فمسوِّغُ النزول الربانى هو واقع أن الإنسان يعيش فى 'أسفل'، وأن 'يتخذ الرب جسدا' يرجع إلى أن الإنسان 'جسد' والجسد يعنى السقوط فى الهوى والشقاء. ولا تنطلق المسيحية من الخصائص الربانية الأصولية فى طبيعتنا، بل من الجانب الإرادى فينا، وتزرع ذاتها فى عرضية سقوطنا وهو عمليًا أمر حاسم عند الأغلبية. إلا أن البداية من ذلك المنظور تفتح طريقا إلى الغنوص وبالتالى تنضم إلى المنظور الذى يقوم على ربوبية العقل المُلهَم للإنسان بفضل التشاكل الباهر بين المسيح عليه السلام والعقل المُلهَم إضافة إلى فكرة الربوبية التى تستق منها.

وأن نقول «إن الرب قد أصبح إنسانيًا حتى يُمكن للإنسان أن يُصبح ربانيًا»[١٢٠] تعنى فى نهاية المطاف أن الحقيقة قد تخللت اللاشيئية حتى يُصبح للاشيئية وجودٌ. ولو احتج أحد بأن اللاشيئية لا يُمكن أن تلعب أى دور كان بموجب أنها لاشىء فالجواب كامن فى سؤالين، كيف تفسر وجود فكرة اللاشىء ذاتها؟ وكيف تأتى أن يُوجد 'اللاشىء' فى مستوى النسبيات فى أية تجربة كانت؟ ولا

personalization' فى اللاهوتية التى تسعى إلى استبدال الربانى بالرب ذاته كما يفصح عن نفسه للعقل المُلهَم الخالص. فحين نقول 'مطلق' فى حديثنا عن الكلمة أو الخالق، فليس ذلك من جراء فشلنا فى التعرف على أن هذه الجوانب تنتمى إلى العالم النسبى ميتافيزيقيًا، الذى يضعون الله سبحانه على قمته in divinis ولكن بالنسبة إلى الكون فكل وجه لله تعالى هو وجه مطلق.

١٢٠ قال القديس إيرينايوس «ونحمد للرب حبه الذى بلا حدود فقد جعل من نفسه ما نحن عليه حتى نصبح نحن ما هو عليه».

شك أن اللاشيئية لا كينونة لها ولا وجود، ولكنها رغم ذلك 'اتجاه' ميتافيزيقى، وهو أمر يُمكن فهمه والسعى إليه ولكن لا يُمكن تحقيقه، فليس الشر إلا 'تجسُّد اللاشيئية' أو هو 'إمكان المستحيل'. والشر لا يعيش على جوهر ذاته فلا ذات له ولا جوهر، ولكنه ينخر فى الخير أو يحول مجراه تماما كالمرض الذى لا يُمكن أن يستغنى عن جسد يحل فيه ويحاول أن يدمره، ويقول القديس توما الأكوينى «إن الشر يأتى لكى يؤذِن بخير أعظم»، والحق أن الفضائل تحتاج إلى حرمان يُناظرها حتى تثبت بعمومها وخصوصها.

ولكن تلك التبادلية فى المسيحية تكتسى بمعنى الحب باعتبار سعيها إلى الخلاص، فاسم المسيح عليه السلام يعنى أن الله سبحانه أحب العالم حتى يُحب العالم الله تعالى، وحيث إن الله سبحانه يُحب الإنسان فعلى الإنسان أن يُحب غيره وجاره ويردد على المستوى الإنسانى حب الله سبحانه للعالم. كذلك قد يتعين على الإنسان أن 'يخسر حياته' لأن الرب بحسب المسيحية ضحى بجسده على الصليب من أجله[١٢١]. وقد كان الصليب هو الأداة وهو الرمز لذلك اللقاء المقدس، كما لو كان نقطة التلاقى بين الإنسانى والربانى. والمسيحية تطرح ذاتها قبل أى شىء كتبادل إرادى بين السماء والأرض وبين المطلق والنسبى، إلا أن ذلك التميز قائم تلميحا فى التبادل بطبيعته،

١٢١ يبدو الإنسان وكأنه يأكل ويشرب الرب فى شعيرة التناول حتى يصبح بدوره مأكولا للرب ومشروبا، و'خاصة المختارين' ومن شرب خمر الحب وفنى حتى لم يعد هناك 'أنا' و'أنت'.

حتى إن المنظور المسيحى قد عجز عن استبعاده، فالذات قد جعلت من ذاتها موضوعا حتى يُمكن للموضوع أن يجعل من نفسه ذاتا. وهذا هو تعريف سر المعرفة. والمعرفة قائمة 'أصلا' لا 'اصطناعا' على رمزيات متعددة المعانى عن التجسد والفداء وهو ما يُبرهن على أن ذلك الاندماج أمر فى طبيعة الأشياء وهو بالتالى فى طبيعة المشيئة الربانية.

واسم المسيح عليه السلام هو 'الحق' و'الرحمة'، إلا أن السمة الأخيرة قد تبلورت بطريقة مخصوصة فى اسم العذراء عليها السلام، حتى إن الاسمين يُصبحان قطبين للنور الربانى، فالمسيح عليه السلام هو 'الحق والقوة' ومريم عليها السلام هى 'الطهر والرحمة'[١٢٢].

***

وقبل أن نستطرد نود أن نضع ما يلى بين قوسين، لقد كتبنا فى أحد أعمالنا السابقة أن المسيحى فى هذه الدنيا لا يُمكن أن يكون إلا طفلا أو قديسا، فى حين أن المسلم واليهودى لا يُمكن إلا أن يكون برانيًّا أو جوانيًّا، والجوانية فحسب هى التى تهديه إلى معنى القداسة، وقلنا إنه لا معنى للقداسة فى الإسلام خارج الجوانية، ولا معنى

١٢٢ وتعبر العذراء المقدسة فى كثير من الأيقونات عن الرحمة، بالحركة الملتفَّة فى قوامها، وينبى وجهها عن الطهر والصرامة فى تعبيره، وهناك أيقونات أخرى تعبر عن الطهر فحسب، وتؤكد على صرامة تعبير الوجه بالوضع القائم للجسد، ونوع ثالث من الأيقونات يعبر عن الرحمة فحسب حين تدمج التفاف الجسد بحلاوة تعبير الوجه.

للبرانية فى المسيحية خارج القداسة[١٢٣]. ولكى نفهم ذلك على وجه صحيح يلزم أن نتذكر أن المسيح عليه السلام قد تجاوز ناموس البرانية الموسوية وتعالى عليه منطقيًّا ومن حيث المبدأ، وهذا الناموس يتطلب الإخلاص[١٢٤] والانضباط التام فى مراعاة هيكل من الشعائر شأن الشريعة الإسلامية وكل الصور البرانية للدين، فى حين أن المسيحية تحو إلى إحلال الناموس البرانى أو 'الحرّف' بسلوك شخصى كيفى فى الوقت الذى تصبح فيه إيمانية بدورها[١٢٥]. ولا

١٢٣ الكتاب المقصود «منظور روحى وواقع إنسانى» جزء «مشارف الروح»، ترجمات تراث واحد.

١٢٤ بدون عنصر الإخلاص الذى ينبع من الإيمان فلا نفع فى باقى الشعائر.

١٢٥ لا شك أن 'عقدنة' أو تبلور مفهوم 'الحز' الروحية هو ما دعا المسلمين وهم على شاكلة اليهود من حيث مراعاتهم للشرائع البرانية إلى القول بأن الرسالة المسيحية قد 'فسدت' وهو تعبير برانى محض بالتأكيد، ولكنه مفيد من منظور أطروحتنا هنا، ولنتذكر أيضا أن المسيح عليه السلام قد أهدى للصوفيين مفهوم 'الحقيقة الباطنة' وهو مفهوم صحيح فى الإسلام بما هو، حيث إن المسيح عليه السلام قال: «مملكتى ليست من هذا العالم»، والرسول عليه الصلاة والسلام 'يجيب' على هذا فى حديثه الشريف، «جِئْتُكُمْ بِخَيْرِ الدُّنْيَا والآخِرَةِ» وهو ما يعنى القواعد المحددة للسلوك الفردى والجماعى. وقد كتبنا فى أعمالنا السابقة، إذا لم تكن الجوانية لكل الناس فذلك لأن النور بطبيعته يتخلل جزءا من المادة دون غيره من أجزاء، ولكن إذا كانت الجوانية تسفر عن نفسها من حين لآخر كما فى حالة المسيح عليه السلام وتتبدى أيضا فى مستوى أقل كما لا فى حالة الحلاج فذلك بموجب أن الشمس تشع على كل شىء بلا تمييز. وإذا كان «النور يضىء فى الظلمة» بالمعنى المبدئى الكلى الذى يهمنا، فذلك لأن النور يجلى أحد إمكاناته فحسب، والإمكانية أمر يُحتمل ألا يحدث بموجب كونها جانبًا من الجوهرية اللانهائية للمبدإ الربانى. الوحدة المتعالية للأديان، Trancendent Unity of Religions, Ch. Universality and Particular Nature of Christian Religion, p135 Quest Books 1993. وقد كان ذلك الظهور البرانى بالنسبة إلى الغرب هو طوق النجاة الأخير بعد أن فقدت كل البنى التراثية السابقة معناها وقدرتها على التطبيق، إلا أن تلك 'الأعجوبة' كانت بمثابة 'العثرة التى لا بد أن تأتى' بشكل غير مباشر ولكنه ربانى،

يرجع هذا 'التخثر' الجزئى المشروط إلى أمور غير منظورة هى منتفية بطبيعة الأمور فى هذا السياق بل يعود إلى المشيئة الربانية فى قيامها، والتى قضت بأن ترسل الحواريين «ليكرزوا بالبشارة لجميع الأمم» والقداسة هى التى أعادت تلك البرانية الواقعية de facto إلى جوهرها الذى هو جوانية شرعا de jure على مستوى الحب ومعارضا لبرانية الناموس اليهودى[١٢٦]، وهذا ما دفعنا إلى القول بأنه ليس هناك 'بهاكتية' جوانية خارج نطاق القداسة. إلا أنه لا زال هناك بُعد جدير بالتفكر، فالمسيحية تنطوى على أسرارية بالمعنى المطلق وهذا بالضبط هو العرفان أو 'الثيوزوفية'[١٢٧]، وعندئذٍ لن يقتصر الأمر على القداسة فى صورتها الإرادية الانفعالية ولكنه سيشتمل أيضا على مذهب عقلى وبالتالى على القداسة التى يتمخض عنها، وهى ما نصفه 'بالجوانية'. ولنتذكر فى سياقنا هذا العلاقة بين 'سلام' المسيح عليه السلام والتأمل الصرف. ويذهب العرفان بشكل ما إلى ما وراء الإيمان والمحبة، كما أن المعرفة فى النهاية تذهب

والتى استطاعت أن تفسر مدى وكثرة الأخطاء فى الغرب، أو التناقضات التى تجتاح الناس فى عاداتهم مثل اللعن والكفر والتى تنتشر بشكل فريد فى العالم المسيحى ولكنها غير معروفة فى الشرق. وقد كان هذا هو ما تنبأ به الإسلام ضمنا فى سعيه إلى التوازن المعيارى للجماعة بشكل لا زمنى.

١٢٦ وليست القبالة هى ما نقصد هنا والتى كانت بمثابة المسيحية قبل زمانها.

١٢٧ 'الثيوزوفية' الأصيلة هى بالنسبة إلى اللاهوت كالغنوص بالنسبة إلى الإيمان، إلا أن هناك منظورا آخر يرى أن الغنوص والثيوزوفية لا يمكن أن يكونا خارج الإيمان واللاهوت على التوالى.

إلى ما وراء الفكر والإرادة ويمثل هذا التناظر صيغها شبه الربانية.

***

والمذهب الضمنى فى اسم الله الواحد فى الإسلام هو التوحيد، ولا بد أن يُفهَم التوحيد بمعنى أن الله سبحانه هو المطلق ولا وجود لمطلقٍ غيره وهو الجانب الكلى للبرهان على المطلقية التى 'توحِّد' أى تحوِّل وتخلِّص. ومن يقول 'الله' فقد قال «لا حق ولا مطلق إلا الحق الواحد المطلق»، وهى إعادة صياغة لشهادة 'لا إله إلا الله'. وتعنى بلغة الفيدانتا «العالم زيف وبراهما حق»، أو هى تعنى «لا وجود إلا للمطلق». وهو بمثابة القول بأن الإسلام يتخذ منطلقه لا على أساس الخطيئة وطبيعتنا الانفعالية الساقطة ولكن على أساس تشاكل لا يحول بين فضائلنا والفضائل الربانية، أى فيما يُميزنا عن الحيوان أى الذكاء الموضوعى اللامحدود من حيث المبدأ. والمحتوى الطبيعى للذكاء أى ما جبل عليه الذكاء هو المطلق اللانهائى أى إن الإنسان هو الذكاء الذى يتسم بالكلية والتعالى وبالأفقية والرأسية، ومحتواه الجوهرى هو فى الآن ذاته خلاصنا، فالإنسان ينجو بوعيه بالمطلق وخلاصه هو ذكر الله سبحانه.

وعليه، فإن الحقيقة البسيطة التى تقضى بأننا من جنس الإنسان توجب علينا 'التوحد' وليس أمامنا من خيار، فلا مجال لأن نطالب القدر بأن يجعل منا زهورا أو أطيارا، ومحكوم علينا بالكدح إلى 'الآخِرِ' عز شأنه. ووجود الوعاء يستلزم وجود ما يحتوى عليه، فإذا لم يكن هناك ماء ولا لبن ولا خمر فلن يكون للأوعية

ولا القِرَب حق فى الوجود، كذلك حال أرواحنا التى فطرت حتى تعرف برهان الذات الذى يُخلص وينجى. إن الحال الإنسانى يُلزِمُ المعرفة، وهذه المعرفة تُلزِمُ الوجود، فالاعتقاد المخلص بأن اسم الله سبحانه يعنى لا إله إلا الله، هو أن نلتزم باعتقادها وندعو إلى ممارسة التوحيد على كل المستويات الاجتماعية والروحية ما هو معيارى، أى عامل الموازنة أو الاتحاد[١٢٨]، وهو يتبدى على أى مستوى كان كتجلٍّ للوحدة أو مشاركة فيها. وليس هناك إيمان بلا إسلام أو تسليم ولا كلاهما بدون إحسان، ولا لزوم للاعتماد على فهم عميق أو تحقيق دقيق لكى نعلم أن من قَبِلَ بالواحد فقد أسلمَ نفسه له عز وجل، ما لم يفقد ذاته فى نفاق قاتل. وقد يُجبر المرء على الاعتراف بوجود بعض النسبية التى تؤدى إلى عدم الالتزام بشىء أو قد يلتزم بمجرد شىء عارض، أما الاعتراف بالمطلق فإنه يُلزم المرء بالتسليم الكامل.

ولكن اسم الله جل وعلا يتضمن إلى جانب بعد 'الحق' جانبا وبعدا آخر للرحمة ويتساوى بذلك مع البسملة، «بسم الله الواحد الحق الرحمن بذاته الرحيم بالعالم»[١٢٩].ويجلى الله سبحانه رحمته فى الوحى

١٢٨ ويلزم الاتزان فيما يخص الجماعة، ويلزم الاتحاد فيما يتعلق بالفرد، ولكن ليس هناك فاصل أصولى فى هذا الصدد، فالفرد بحاجة إلى الاتزان والجماعة تشارك فى الاتحاد بالدين. والقول بأن الجماعى أمر مختلف عن الفردى، لا يعنى انعداما أصوليًا للتوافق ولا أن قطبى الحال الإنسانى لا يؤثر أحدهما على الآخر. فالأخلاق هى تصاعد المجتمع والذى يؤثر بدوره على أخلاق الفرد.

١٢٩ وعن صيغة البسملة، فإن بسم الله تعنى الغاية الربانية واسم الرحمن يعنى الجوهر

والرمز والوهب فى الطبيعة وكلمة 'آية' تعنى 'علامة' على المقامين، مقام ما فوق الطبيعة ومقام الطبيعة، وبذلك تقترب صيغة البسملة من مفهوم شهادة التوحيد الثانية محمد رسول الله[١٣٠]، وتُعبرِّ شهادة لا إله إلا الله عن استيعاب الإنسانى فى 'الحق' فحسب، وتُعبِّر الشهادة الثانية بأن محمدا رسول الله[١٣١] عن عطاء الفضائل واللطف الربانى فى العالم أو فى النفس، وتعوض بذلك الآثار التى تحملها الشهادة الأولى عن الكون. فإذا كانت الشهادة الأولى تشهد 'بزيف العالم وحقيقة الحق براهما' فإن الثانية تذكرنا بأن 'الكل آتما'[١٣٢].

ويشير القرآن الحكيم إلى شروط الدعاء بالاسم الأعظم الفرد ويرسم بنيته فى وصف ذكر الله سبحانه ﴿تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً... وخَوْفًا وَطَمَعًا﴾ الأعراف ٥٥و٥٦، ويقول عز وجل ﴿فَاثْبُتُواْ وَاذْكُرُواْ اللّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ الأنفال ٤٥ ذلك دون أن يُهمل جانب السكينة

الربانى أو النعمة السابغة فى الكون ويعنى اسم ﴿الرحيم﴾ الرحمة الربانية التى تخلل الكون بسلطان العطاء والبركة واللطف.

١٣٠ الاختلاف بين صيغة البسملة والشهادة الثانية أن الشهادة تبدأ من الأدنى إلى الأعلى، والبسملة تبدأ من الأعلى إلى الأدنى، فاسم الله سبحانه هو صيغة التجلى والخلق والوحى، فى حين تعنى الشهادة الثانية التصاعد والتحقق والطريق.

١٣١ يقول القديس توما الأكوينى بأن الإيمان بوجود الله سبحانه وحقيقته والإيمان برحمته أمر لا غنى عنه للخلاص والنجاة، ﴿وفى وجود الله سبحانه وجود لكل ما نعتقد بوجوده كحقيقة أزلية، وفى الإيمان باللطف الربانى كل النعم التى يسبغها الله سبحانه علينا من أجل الخلاص﴾ Summa Theologia II, II, 1, 7.

١٣٢ نرى فى الشكل المسيحى لمنظور الغنوص توكيدًا بأن ﴿المسيح فحسب هو الرب﴾، وهو تعبير يجمع بطريقته معنى شهادتى التوحيد فى الإسلام، أو ما يناظرهما على المستوى الميتافيزيقى.

﴿ألا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ الرعد ٢٨، وينبثق من هذه المبادئ المذهب الذى يقضى بضرورة أن نخشى الله سبحانه، والحق أننا لا نخشى سواه دون أن نعرف[١٣٣] ﴿لا تنطق باسم الرب إلهك باطلا لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا﴾. الخروج ٢٠: ٧، أى بضمير ملوث رئاء الناس أو الرئاسة أو حتى بغرض السحر ولا بد أن نرغب إلى الله سبحانه فحسب ولا نرغب فى سواه، أى أن تذكر اسمه ﴿فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك﴾ التثنية ٦: ٥ أما عن الاتضاع إلى الله سبحانه فلا غنى عنه، فهو الوعى بلاشيئيتنا التى يعلمها وعينا بالحق عز وجل، أما عن السر فإن الاسم الأعظم يستوجبه لأنه لا وجه فيه للتدين الجماعى، ولا يقع فى مجال الشرع. ولكن السرية لها معنى باطنى أيضا وتشير إلى 'القلب' كرمز للذات العلية، وأخيرا فإن المثابرة على الذكر تَجُبُّ الزمان والمكان والعالم والحياة، ونطمئن إلى الله سبحانه فحسب حيث نجد السلام.

إن اسم الله سبحانه يضم كل تلك المعانى فهو الواحد السلام وهو الموجود الحق وليس فيه شوب ولا ضيق، واسمه يُسكت كل أصوات الدنيا حولنا وبداخلنا ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام ٩١،[١٣٤] ويطرح الله سبحانه على كل ما فى الدنيا

١٣٣ إن حب الله سبحانه يعنى حب الجار تماما كما تعنى مخافة الله سبحانه النفور من المعصية، وهو جانب خوف تفاقم النتائج.

١٣٤ يقول الرسول عليه الصلاة والسلام، ﴿خيرُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي، لاَ إِلَهَ

غلالة شاسعة من الجليد تمحو كل الأشياء وتوحدها فى طهارة سابغة وسكون سرمدى.

***

والهندوسى الذى يسبح باسم 'شرى راما' يهجر وجوده ليحل فيه وجود سيده، كما لو كان نائما فى حين يشغل 'راما' حواسه وأعماله، فهو ينام فى جسد 'شرى راما' الربانى الذى يسبح باسمه فيحمل عنه كل هموم الحياة حتى يستعيده إلى شكله الربانى الخالد ذاته. وقد ضمت 'رامايانا' مذهب راما وتصور مصير النفس 'سيتا' التى ينتهكها الجهل والهوى رافانا ويسجنها فى المادة على أطراف الكون 'لانكا'. وكل نفس تؤمن بـ'راما' تماهى مع 'سيتا' التى تُختطف ثم تُخلص[١٣٥]. وتنطبق الرمزية ذاتها على 'رادها' زوجة 'كريشنا' ومن يسبح باسم كريشنا يحيا الحكمة الخافية فى 'ماهاداراتا'، التى فسرتها 'باجافادجيتا' وهى جُمّاعها وزهرتها.

***

وذكر بوذا أميتابها قائم على مذهب الفداء ألا وهو 'العهد الأول'

إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »، وهو ما يعنى أن كلمة الله تنطوى على كل الكلمات فتجعلها هباء. وقد أنشد محمود الشبسترى ما معناه، لقد استعار كل مخلوق وجوده من اسم الواحد الذى منه أتى وإليه يثوب فى تسبيح أبدى. وقال الرسول الكريم «الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا ذِكْرَ اللَّهِ وَمَا وَالاَهُ وَعَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا».

١٣٥ ترمز محنة 'سيتا' بعد أن شك 'راما' فى إخلاصها إلى الانقطاع بين 'الأنا' و'الذات'، والهوة التى تقطع الصلة بين النفس وربها، بينما يرمز انفصال سيتا وعودتها إلى أمها الأرض وهى الأنا التى تظل دوما هى الأنا، إلا أن سيتا الخالدة ما هى إلا لاكشيمى زوجة راما فيشنو وهى المثال الربانى للنفس.

وهو الكلمة أو البوديساتفا الذى يعود إلى الدنيا كى 'تراكم' حسناته ثم يعود إلى رضوانه النيرفانى. وأميتابها وهو أميدا عند اليابانيين هو النور والحياة عند بوذا شاكيامونى، وعندما يذكر الذاكر اسمه يدلف إلى هالة الرحمة الذهبية، ويجد الأمان فى نور الاسم المبارك ويلجأ إليه بتسليم كامل وحمد فياض[١٣٦]، وتنطوى الآميدية بأكملها فى الطهر والذكر والإيمان، أى اجتناب الشر والتسبيح بالاسم واليقين[١٣٧]. وآميدا هو النور والحياة[١٣٨] ويحمل اسمه المؤمن إلى الفردوس الغربى 'سوكهافاتى'، ويتبع تاثاجاتا اسمه الشمسى إلى غايته 'فى الغرب'[١٣٩]،

١٣٦ والحمد فى الأميدية أقرب إلى ما يمكن أن نصفه 'بالباعث الأخلاقى moral stimulus'.
١٣٧ هذا الثالوث قائم فى كل المشارب المؤسسة على الأسماء الربانية حيث يكون اجتناب الشر شرطًا سلبيًا، واليقين أو الإيمان شرطًا إيجابيًا.
١٣٨ وهو مظهر أميتايوس الذى ينبعث من جبهة أميتابها، وهو يتعلق بشكل خاص 'بالحياة الخالدة'. وعندما يتحدث بوذا التاريخى عن البوذات الأسبق فكما لو كان يتحدث عن نفسه بمعنى أنهم يجسدون طبيعته وأنهم من جوهره ذاته، أو هم من جوهر البوذا الكلى الأوحد آديبودها السماوى، أو دارماكايا مثال كل البوذات. والآميدية تماهى أميتابها بالبوذا الكلى، ومن منظور آخر فإن البوذات السابقين يجسدون جوانب من شاكيامونى، أى إن الديانابوذات الخمسة، وهم أميتابها وفايروشانا وأكشوبيا ورانتاسامبافا وأموجاسيدهى ينتمى كل منهم إلى أحد اللحظات المباركة فى حياة بوذا التاريخى ولكن كلا منهم ينتمى بدهيًا إلى أحد الدورات الكونية العظمى، ناهيك عن 'المناطق' الكونية التى تضاهى اتجاهات الفضاء ووظائف العقل الكلى التى تعكسها الملكات العقلية للإنسان. وخرج فايروشانا عن المنظور الآميدى الصرف الذى يتماهى عندهم مع آديبودها الذى يشع من مركزه أربعة من الديانابوذات. والمصطلح الهندوسى له هو كذلك فايروشانا كما يتماهى أيضا مع أميتابها وشاكيامونى بصفتها الذكاء المستنير chit وليس بوروشا الخالق، وانعكاسه الكونى هو بوذا أو ساراسفاتى.
١٣٩ أما الفردوس الشرقى فهو موئل البوذا أكشوبيا وهو آشوكو عند اليابانيين وهو المنتصر على الشيطان مارا. كما أن الشرق إضافة إلى أنه موطن البوذات الخمسة فإنه يُعزى

حتى يصل إلى الحياة الأخرى تاركا وراءه الدنيا، وفى الليل يتبع شمسه بعد أن عبر 'دائرة الوجود' وذهب بلا عودة إلى الشاطئ الآخر».

***

ويعنى الدعاء بديلاً باطنيًّا أو اختيارا بين عدم الكمال الناشئ عن طبيعتنا وبين ذكر الله سبحانه وهو الكمال بموجب محركه الأول وغايته. وإذا لم يكن ذلك البديل باطنيًّا لفقدنا الحق فى أى عمل برانى، ذلك أن الدعاء يُمكن أن ينطبع على أى عمل مشروع، وعليه فلو كان البديل نسبيًّا وليس مطلقا لفقدنا الحق فى أى فكر يطرأ علينا من خارج الدعاء، لأن الدعاء لو لم يكن منطبعا على كل فكر جميل أو نافع لأمكنه على الأقل أن يردد أصداءه فى النفس طالما استمر الفكر، ولن يعوِّق 'الذكر' انسياب الفكر آنئذ عند الله سبحانه بالمدى الذى لا يستطيع به العقل ممارسة أمرين فى وقت واحد. وبتعبير آخر فكما أن الدعاء لا يُمكن أن ينطبع على عمل وضيع أو غير مشروع فلن يستطيع عطره أن يدوم تحت سيطرة فكر يُناقض الفضائل، ثم إن تردد أصداء الدعاء فى غياب النطق به حين ينشغل العقل فى أمر آخر يفترض اعتياد المرء على الدعاء، فلا عطر بلا زهرة عَطِرَة، كما أنه يفترض خلوص النية فى اللجوء إلى الدعاء وتركيزه، وبذلك يُشارك 'الماضى' و'المستقبل' أو ما كنا وما ننتوى أن نكون فى

إلى بودها بهاشاجياجورو وهو ياكوشى باليابانية والذى يشفى الأمراض كما تمحو الشمس المشرقة الظلام والذى تشمل رحمته العالم الأرضى فى حين أن أميتابها يتجلى فى العالم الآخر.

الاستمرارية الصامتة للدعاء لله تبارك وتعالى.

وليست الحياة كما يراها الأطفال والدنيويون فراغا ممتلئا بإمكانات اللذة، ولكنها طريق يئول إلى الضيق كلما تقدمنا فيه من برهة حاضرنا إلى لحظة مماتنا، ونهايته الموت ولقاء الله سبحانه ثم الخلود فى رحابه جل وعلا. وهذه الحقائق كافة قائمة فى الصلاة والدعاء، وفى الوقائع اللازمنية للحضور الربانى.

وليس ما يهم الإنسان هو تنوع الأحداث التى قد يخبرها ممتدة على طول الخيط السحرى الذى نسميه 'عمرًا'، ولكنها المثابرة على ذكر الله سبحانه الذى يحملنا إلى خارج الزمن ويسمو بنا على الأمل والخوف. وهذا الذكر يسكن فى الباقية طوال ارتباطنا بالفانية، والدعاء هو موت فى حياتنا ولقاء بالله جل وعلا فى مماتنا وبعثنا، وسعادة مباركة فى خلودنا.

فما هى الدنيا إن لم تكن دفقًا من الصور؟ وما هى الحياة إن لم تكن كأسا يبدو على وشك الفراغ بين ليلة وضحاها؟ وما هو الدعاء إن لم يكن نقطة من السلام والنور فى حلم الكون وبابًا فى آخر الطريق المستقيم إلى كل ما سعت إليه الدنيا والحياة عبثا؟ وليس فى حياة الإنسان يقين سوى لحظة الحاضر والموت ولقاء الله سبحانه والأبدية. والموت خروج من دنيا آفلة، ولقاء الله سبحانه انفتاح على لانهائية معصومة، والأبدية اكتمال الكائن فى النور الصرف، واللحظة الحاضرة دوامنا فى 'مكان' لا نكاد نفقه كنهه مثل قطرة سرمدية فى

عجيج الصور وضجيج الأصوات. والصلاة والدعاء تضفيان على البرهة الأرضية قيمتها الربانية، وهما السفينة القدسية التى تحملنا إلى الشاطئ الآخر نحو صمت الضياء ونور الحقيقة، والحق أن الصلاة والدعاء لا يَعبُران الزمان بل إن الزمان يتوقف أمام الوحدانية السماوية فى الصلاة والدعاء له عز وجل.

تتضمن الطبيعة الإنسانية ثلاثة مقامات، مقام الإرادة ومقام الحب ومقام المعرفة، وكل منها يُستقطب فى صيغتين متكاملتين تظهران على شكل الزهد والعمل، والسلام والحمية، والتمييز والاتحاد على الترتيب.

وتنقسم الإرادة بمعنى ما بين صيغتى السلب والإيجاب، فهى لا تملك إلا الحض على عمل أو النكوص عنه، ولا بديل أمامها إلا الحض على عمل الخير والنكوص عن الشر. والسلوك السلبى يأتى فى الحياة الروحية سابقا على الإيجابى إذ إن الإرادة غارقة بدهيًا فى حالتها الطبيعية منذ السقوط تزدحم بالأهواء وتهتدى بيقين أعمى، ولا بد أن يبدأ كل طريق روحى 'بصبوة' تكون بمثابة نكوص سلبى للإرادة فى حركة غير مباشرة نحو الله سبحانه، وتأخذ سمت انفصال داخلى عن نِعَم الدنيا الزائفة. ويشاكل هذا الانسحاب مقام الزهد والصحوة وخشية الله سبحانه، لكن العقبة تكمن فى الرغبة والارتباط بالهوى وعبادة ما يزول، وخطل الهوى ثابت فى صلته بالدنس والفساد والشقاء والموت[١٤٠]، والمثال الربانى لفضيلة الزهد

١٤٠ يرى الغنوص الخطيئة بشكل موضوعى باعتبارها الخطأ الذى تحقق فى فعل بإرجاعها إلى أسبابها اللاشخصية ولكنه يرى كذلك تعريف الخطيئة بشكل ذاتى يعتمد على النية الشخصية منها. والمنظور الأخلاقى على العكس من ذلك يقوِّم الفعل موضوعيًا بمعيار الفاعل ولكنه يعرف صفة الفعل بصورته الشكلية بناء على مقاييس ظاهرية كمية.

هو الطهر والسكينة والخلود، وهذه الفضيلة كما لو كانت بلَّورا أو جليدًا أو سكينة باردةً فى أعالى الجبال، وفضيلة الزهد فى النفس توقُّع روحى للموت فتصبح انتصارا عليه وهى ثبات للزمن فى السكينة الروحية من مخافة الله سبحانه.

وقد ذكرنا سلفا أن الإرادة ينبغى أن تَنفى وتُثبت، فلو تعين عليها أن تنفى بموجب زيف الاعتياد على الأشياء الزائلة فلا مناص من أن تثبت بموجب طبيعتها الإيجابية، ألا وهى حرية الاختيار. وحيث إن الفعل الروحى لا بد أن يُبرهن على ذاته بقوة تجاه مغريات العالم وأهواء النفس التى تنحو إلى تصلب الإرادة وإفسادها فيلجأ إلى فضائل الجهاد وهى التصميم والقوة والمثابرة، فيتكيف بها لا بوقائعيتها الفريدة ولكن بعلاقتها بالديمومة التى تستلزم تكرارا وإيقاعا وتحويلاً للزمن إلى لحظة دوام حاضر. والعمل الروحى فى مستواه مشاركة فى كلية القدرة الربانية وفى الحرية الربانية وفى الفعل الربانى السرمدى الخالص. ويبقى أن نتغلب على السلبية الطبيعية التى اعتدنا عليها تجاه العالم والصور ونزوات النفس وتراخى الروح وشتات التركيز وأحلام اليقظة، وليست الغلبة إلا بالحضور الربانى الذى 'ينبعث' فى فنون التقديس أى الصلاة بكل أنواعها التى تحفظ الجوهر الفردى. ورموز هذا المقام الروحى، أو هى رموز الجهاد والنصر والحرية، تمثل فى البرق والسيف، وهوالكمال السابغ عند الله سبحانه، وهو عند الإنسان جهاد أكبر، ولكنه قبل أى شىء آخر

هو العمل الباطن لثبوت الذات العلية.

***

ونستطيع أن نميز على مستوى المحبة وحياة النفس المنفعلة صيغة حركية وأخرى سكونية كما هو الأمر فى كل ما يعيش. والفضيلة السلبية مفطورة من الرضا التأملى ومن الصبر، وهى سكينة من يكتفى بذاته، وهى الاطمئنان والتناسق والركون إلى الله سبحانه، وهى توازن الاحتمالات كافة. وهذا السلوك يحل عقد النفس ويمحو القلق والتحلل والقبض الذى هو النظير السكونى للقلق، وليس فيه فضول ولا أرق. وفضيلة السكينة تستق من السلام الربانى وقوامه الرضوان والجمال اللانهائى، ودائما أبدا ما كان فى جذور الجمال جانب من السكينة الوجودية[١٤١] وتوازن الإمكانات، أى إنها تنطوى على جانب من اللامحدودية والسعادة. وجوهر النفس هو الرضوان، والتحلل هو ما يجعلنا غرباء عن نفوسنا ويجعل منا قوالب للشتات والقبح وحالة من الرثاثة أشبه بالصرع الرعاش والحركة المتنافرة التى أصبحت حالاً دائما، فى حين أن السكون أساس الحركة وليس العكس. ويحمل الجمال فى ذاته عنصر السعادة والنعمة والرضا، والجمال كامن فى كينونتنا ونعيش بجوهره. وهو ثراء الكمال الساكن للبحيرة التى تعكس آماد السماء بكل سكينتها،

١٤١ لنتذكر هنا أن فضيلة فيلوكاليا Philokalia هى 'الحال الطبيعية للنفس'، ويتيح لنا ذلك فهم التراث الآسيوى عندما يتحدثون عن 'الوصول إلى ما وراء الفضيلة'، فالفضيلة حدٌّ طالما كانت تعبيرا عن أنفسنا ولا نتعالى عليها إلا حينما لا تعود تنتمى إلينا.

وهو جمال زنابق الماء واللوتس الذى يتفتح لنور الشمس[١٤٢]، وهو السكينة فى المركز، وهو التسليم والطمأنينة إلى الله سبحانه. ونميز فى هذا المقام جانبًا لطيفًا وآخر صارمًا، أى جانب السعادة الهادئة الذى يقوم على اليقين بأن كل ما نحب هو فى الله سبحانه، وجانب الرضا فى الزهد الذى يقوم على فكرة أن الله سبحانه هو 'الكافى'.

ولكن إضافة إلى تلك السكينة والاتزان الأولى فى كمالنا الوجودى هناك ميل إيجابى مقابل هو بمثابة 'خروج عن النفس' فى صيغة فعالة، وهو الحمية واليقين، وإحسان الإيمان وهو ذوبان القلب فى الدفء الربانى وانفتاحه على الرحمة والحياة الجوهرية والحب اللامحدود. وينغلق الإنسان حال سقوطه أمام الرحمة التى تسعى لخلاصه ونجاته، وهذا هو تصلب القلب واللامبالاة بالله جل وعلا وبالجار والأنانية والطمع والتفاهة القاتلة التى هى الشق المقابل لقسوة القلب، وهى تفتت النفس بين وقائع عقيمة وتكاثر فارغ وتكرار ممل، وهى القطع والوصل المتغير فى 'الحياة المعتادة' حيث يحتل القبح والملل مكانة 'الحقيقة'. وتصبح النفس فى هذه الحالة فى جمود الصخر وتفتت الرمال فى آن، وتعيش فى تصلب وتحلل بين قشور ميتة بعيدا عن الجوهر الذى هو الحياة والحب. وتختلف تلك الوعثاء عن سيولة الأنا فى الروح وهى حمية التوحد فى حركة

١٤٢ والأيقونية البوذية تمثل بوذا جالسا على زهرة لوتس، وأن بوذا يسمى 'الجوهرة التى فى الزهرة mani padma'، ويسبغ البوذات الخلاص بجمالهم الفائق فضلا عن تعاليمهم.

النفس بتدفق الإيمان بالرحمة الربانية، كما أنها دفء الربيع والشعلة التى تذيب الجليد وتحيي موات الأطراف المتجمدة. وإحسان قبول الجار تجلٍّ ضرورى لذلك التحول الخيميائى فى ذوبان القلب، وهو معيار حال الذكاء والإرادة الذى نسميه 'حب الله سبحانه'. وهو كذلك أولا لأن الأنانية المتصلبة تلين فى كل 'خروج عن النفس'، وثانيا لأن الله عز وجل يتجلى فى الجار، أى إن المرء لا بد أن يُحب الله سبحانه لا بالتخلى عن أناه فحسب بل أيضا فى التعرف عليه فى الآخرين. وهذه الفضيلة الروحية أشبه بالنار التى تدفئ وتليِّن أو كالدماء التى تسبغ الحياة على الجسد من داخله، وهى أيضا كالحب أو الخمر الذى يُسكر عن العرضى فيعيد كل شيء إلى الجوهر، أو كالوردة الحمراء التى يتوهج لونها ويتضوع أريجها. ويعنى هذا المقام إضافة إلى جانبه الفعال القائم على القناعة أن الله سبحانه يستجيب لحميتنا[١٤٣]، وعلى جانب سلبى يقوم على ذوبان القلب فى الدفء الربانى، ويصطبغ بشجن نبيل كما لو كان عطاء الدمع والحب العرفانى والحنين إلى الجمال والمحبوب. ويلتقى الفرح والحزن فى الحمية فى لقاء الأمل والزهد أو اقتران الرضوان والسلام.

***

أما مستوى المعرفة وهو تعريفا وصول إلى ما وراء الذات بما هى فيتضمن صيغة فاصلة مميزة وصيغة واصلة موحِّدة كما تتطلب طبيعة

١٤٣ يقول الإنجيل «اقرعوا يفتح لكم»، وتثبت الحمية بموالاة الدعاء بلا كلل كما تشهد كثير من آيات الإنجيل.

العرفان، ويجوز القول بأنها صيغة موضوعية وصيغة ذاتية بالمعنى الأعمق للكلمتين. وتعمل المعرفة فى الواقع إما بالتمييز أو بالتماهى، فإما أن 'تتفهم' الوجود أو 'تدركه' أو أن تصبح 'الوجود'. والمعرفة التمييزية تفصل بين الوهمى والحقيقى، ولا بد أن يعى العقل لاشيئية الأنا والعالم، ولا بد أن يتخطى الخلط الموروث الذى يُضفى على الوهمى صفة الحقيقى وأن يفرغ الأنا ويحرر منها ذاته، فالحق الواحد لا يُدرك إلا فى اللاشىء. وشهود واحدية الحق تعنى رؤية لاشيئيتنا فى الآن ذاته، إلا أن رؤية لاشيئيتنا لا تعنى رؤية الحقيقة بشكل مباشر كلى، فالمعرفة التوحيدية فحسب هى التى تمكن من إدراك الكلية. والمعرفة التمييزية أشبه بالليل عندما يسطع فيه القمر فنميز نور القمر عن ظلام الليل بسهولة، ولكن حتى لو كان ضوء القمر هو أصلاً نور الشمس فلسنا فى رابعة النهار. ويستحيل الرائى فى ذلك المنظور الميتافيزيقى إلى زيف ويظل المرئى فحسب هو الحقيقة، فالرائى فردية ووهم وتحديد، والمرئى الذى هو خارج أنفسنا هو المبدأ وهو المطلق.

ولكن إذا كانت الروح قادرة على 'رؤية الحق' فإنها قادرة بالتالى على 'معرفة العارف'، وفى تلك المعرفة التوحيدية تصبح الذات حقيقة ويصير الموضوع زيفا، فالذات هى النفس الخالدة، والموضوع هو حجابها أى الوعى المحدود الذى تحول إلى موضوع. ولا يشوب التمييز

هذه المعرفة العلية، فليس هناك إلا النور الخالص[١٤٤] وهو التماهى لا التعارض. والأنا هى الغير وهى الوهم الفاصل، وخطل الاعتقاد بأن الأنا هى الأنا التجريبية التى تشكلت من خبرات ظاهرية وباطنية ومن صور ورغبات يخلق فاصلاً فى الحقيقة الواقعية. والحق هو أن 'نصير إلى ذلك الذى هو نحن' ونتماهى بذلك مع جوهرنا ذاته. ولكن فكرنا يعجز أنطولوجيًا عن تخطى التشيؤ والازدواجية المتأصلة فيه، فهو انفصالى تعريفا بشكل جوهرى فى علاقته بالحقيقة فيشبه اللون الأبيض فى علاقته بالضوء، فالأبيض يختلف عن الأسود فى النور فيعكس نورا على الأشياء ولكنه يختفى فى الظلام ولن يعكس نورا على شيء. وإذا تعين على 'وجودنا' أن يُصبح 'معرفة' هى منظور التمييز فلا بد 'لمعرفتنا' أن تصبح 'وجودا'، ولو أننا 'ميزنا' إيجابيًا كما 'نوجد' سلبيًا لكان من الضرورى أن 'نكون' بدلاً من أن 'نفكر' فالفكر يحدد اتجاهات ولكنه لا يُحقق أهدافا، ولا هو يتعلق بكامل كياننا ناهيك عن كامل الحقيقة.

ويمكن أن نصوغ المعادلة التالية للتفرقة بين صيغتى المعرفة، فالتمييز

١٤٤ وبمجرد طرح هذا المنظور للمعرفة التوحيدية فى شكل مذهبى وبالتالى عقلى تكون بحاجة إلى التمييز فليس العقل الجدلى ولا العالم الذى يعمل فيه فى حال توحد، ولذلك تفرق فيدانتا بين الذات الخالصة والوهم المتشيئ، وحقيقتها المركزية ليست التمييز بل الذات والتماهى معها. ولنتذكر مرة أخرى أن الميتافيزيقا البحتة هى بالضرورة رمزية ووصفية، وليست حرفية ولا حدسية، والحق أن وصف ما يراه المرء يختلف عن وصف ما لا يراه بالتمثيل له بأمثال، أو أن عمق المقولة أو خطلها لا يعتمد بأى صورة على تعقيدها الشكلى. وتكمن قيمة التعبير فى عمق الحق الذى يجسده لمن يخاطبهم.

هو «أن نعرف الله سبحانه فحسب»، والتماهى هو «أن نكون ما يعرف الذات العلية فحسب»، أو بتعبير آخر فالتمييز هو «محو العارف بموجب واحدية المعروف لا شريك له»، والتماهى هو «محو الغايات بموجب وحدانية الذات العلية وصمديتها». ولو أننا مثلنا للحق أو الحقيقة بدائرة لجاز القول بأن المنظور الأول يستبعد خطأً يُضاهى ازدواج الدائرة الفريدة فى حين يستبعد المنظور الثانى خطأً يُضاهى انقسام هذه الدائرة. وفى حين أن الخطأ الأول من شأنه أن يُضيف حقيقية العالم إلى حقيقية الله سبحانه كان من شأن الثانى أن يفصل 'الأنا الربانية' العارفة عن مصدرها الربانى، فالعالم والأنا الإنسانية منفصلان حقا عن الله سبحانه بموجب محتواهما ذاتيًا كان أم موضوعيًا، ولكنهما يتماهيان معه سبحانه فى العلاقة النظيرة بين الوجود والذكاء[١٤٥] فالله عز وجل هو 'الوجود الخالص' فى المعنى الكلى الذى يتعالى على 'الشخص' و'الوجود'، وهو 'الواحد الأحد'، والذات هى 'الشاهد الخالص' الصمد الذى لا ينقسم، فالله جل وعلا هو الذات مطلقا.

هناك إذن فى هذين المنظورين الميتافيزيقيين وفى العلاقة بينهما تقليب لمعنى المحمول subject ومكمله compliment، فالمنظور الأول أن

١٤٥ يتضمن حدُّ 'الوجود' رمزية هى الجانب العقلى منه ويصل بينه وبين محتوى النموذج الأولى والرمزية بشكل ما هى الذكاء المبنى فى الأشياء، وبالمقابلة فإن حد 'الذكاء' له جانب وجودى، فما تمثله الرمزية نسبة إلى الأشياء نظير لما يمثله 'الشخص' نسبة إلى الوعى. فالرموز هى أمور 'موصوفة' بالذكاء، والشخص هو الوعى 'مثبتا' أو 'متبلورًا' بالوجود.

«نعرف الوجود» وهو الحقيقة المانعة والثانى أن «نصبح المعرفة» وهى الوعى الجامع الذى لا تمييز فيه. فمن الجوهرى أن نعرف الموجود الذى لا وجود لغيره وأن نكون الذى يُعْرف ولا معرفة سواه. وفى المقام الأول يُصبح الموضوع 'لا شيئا' إذ إنه يتعين بالعلة التى هى الوجود الواحد، ويُختَزَلُ إلى محتواه[١٤٦] أو هو بالحرى ينتفى أو يمَّحى فى الحقيقة الموضوعية، أما فى المقام الثانى فقد 'تماهت' الذات مع جوهرها أى إنها التحقت بالوعى اللانهائى وانفصلت عن الذات النسبية وهى 'تشيؤ objectification' كما هو حال الكون بأجمعه.

وقول أنا موجود يعنى مبدئيًا وافتراضيًا أننى الكل، ووجودى بما هو هو كل الوجود. وعلى المنوال نفسه، فقول إننى أعرف يعنى إننى أعرف كل شىء وأن معرفتى بما هى هى كل المعرفة، إلا أن معرفتى فردية لا بد وأن تصبح وجودا كليًا، وكذلك وجودى فردى لا بد أن يصير معرفة ووعيا وكيانا كليا[١٤٧].

***

وينتمى مستوى الإرادة الذى يشتمل على مقامَيِ الزهد والفعل ومستوى الحب الذى يشتمل على مقامَيِ الرضا والحمية إلى كل من

١٤٦ يقول أرسطوطاليس إن النفس هى ما تعرف.

١٤٧ يرى العرفانى jnani بالمعنى التأصيلى كما نقصده دوما وليس بالمعنى الطائفى أنه لا وجود لمسألة 'الأنوية egotism'، لأن الأنا ليست 'ذاتها'. وهى عنده 'تشيؤ للآخر' فى المركز المركب للعالم.

البرانية والجوانية، وبحسب مستويات الفهم والتطبيق، ومستوى الحب أقرب بطبيعته 'السيالة' إلى الجوانية من مستوى الإرادة. أما مستوى المعرفة فيقتصر على الجوانية فحسب، فهو يتضمن كما رأينا فهما مذهبيًّا من ناحية وحكمة توحيدية من ناحية أخرى. وتتعلق كل هذه المقامات بالله جل جلاله فيما وراء الكون Metacosm من ناحية، وبالنفس أو الكون الأصغر من ناحية أخرى. وهى بموجب ذلك مفاتيحُ للفهم الخيميائى للعالم وهو الكون الأكبر. ونرى من زاوية أخرى أن تلك المقامات التأملية تفترض وجود الفضائل الأصولية فإن تلك الفضائل تسمو بها.

ومنظور التمييز الميتافيزيقى للحقيقة الوحيدة هو بمثابة تركيب على مستوى العقل المُلهَم وصيغة التعالى مع عنصرى الإرادة وهما الزهد والفعل، ومنظور الهوية أو الذات بطريقة مشاكلة هو تركيب على مستوى المعرفة التوحيدية فيما وراء المستوى الإنسانى مع عنصرى السلام والحمية. وهناك تعاكس متناسق بين الحمية أو الحياة وبين الزهد أو الموت تماما كما يتعاكس الرضا أو السلام مع الفعل أو الجهاد دون أى خلط.

ويجوز أن تندمج مقامات الحكمة الأصولية بطرق مختلفة فيما بينها كما يجوز أن تصبح أيًّا منها نقطة انطلاق. ولا بد أننا لاحظنا أن الأسرارية المسيحية أقرب إلى منظور الزهد والطهر إلى الحب والرحمة، وتعوض جانب الزهد فيها بانفعال الحب. أما البوذية

فهى تنطلق من الزهد أساسا ولكنها أكثر اقترابا إلى منظور السلام والرضوان Nirvana. وأما الإسلام فيبدو كما لو كان اندماجا بين منظورَيِ الجهاد والسلام، حيث يُعوضُ الجهاد بمعقولية طبيعته التوازن والرضا والكرم. وتقوم الفيدانتا وكل أنواع العرفان على منظور التميز بين الحقيق والزائف وتعوض على مستوى محتوى العقل المُلهَم وليس الإرادى بالتأمل 'الوجودى'، أو بالحرى ما فوق الوجودى، وهو التماهى مع الذات العلية. ولا شك أن كل تلك الإشارات رسوم تخطيطية فهناك أمور لا يُمكن الحديث عنها دون مخاطرة، ولكن على المرء أن يُخاطر بذكرها رغم ذلك. وأيًّا كان الأمر فكل دين يشتمل بالضرورة على مقامات الحكمة الستة ذاتها بطريق أو آخر حتى لو كانت المقامات التى تختص بالعرفان تنسحب أحيانا إلى ما وراء حجب الرمزية البرانية.

وبغض النظر عن تلك الاعتبارات نود أن نطرح العلاقات التالية، إن العالم هو التفاصل والحركة والسيرورة والقلق، وكذلك نحن نتفاصل ولا نقر ونتغير ونقلق، وثبوت برهان التوحيد فى الإسلام قائم على هذا المشهد الكونى، ويتردد توحيد الله تبارك وتعالى فى توحُّد النفس والمجتمع والحقيقة الميتافيزيقية[١٤٨]، وكذلك يجُيب ثبوت مفهوم «الرب الذى صار إنسانيًّا» فى المسيحية على مشهد الطبيعة

١٤٨ والتركيز هنا على التوحيد لأنه ثابت بذاته وقول 'توحيد' تعنى قول 'برهان على الذات' وعلى الحق والحقيقة والمطلقية وتقدم أرضا للوجود والحياة.

الخطاءة للإنسان وسقوط إرادتنا أو ثبوت برهان الزهد. ولعل مفهوم المحو فى البوذية يُجيب على مشهد الشقاء الكلى والتزعزع[١٤٩].

***

ويرى بعض الناس نوعا من عدم المقابسة بين الميتافيزيقا التى يخلطون بينها وبين البنى المنطقية للعقل الجدلى وبين حب الله تبارك وتعالى، والذى لا يرون منه إلا الجانب الأقرب للإنسان. ولنتذكر أن حب الله سبحانه أمر كلى، فمصطلح 'الحب' لا يعنى طريقا يعتمد على الإرادة والمشاعر فحسب، ولكنه كل طريق يربطنا بالربانى، وهذا هو المعنى الأوسع للكلمة، فالحب هو كل ما يجعلنا نرغب إلى الله سبحانه عن الدنيا ونتأمل الفعل الدنيوى كلما كان له معنى. وأحسن الحب ليس ما تثيره كلمة 'حب' بدهيًا ولكنه ذلك الذى يربطنا بأعمق درجة بالحقيقة. وحب الله سبحانه يعنى أن نتوخى القرب منه ونحن فى غمار الدنيا كما أننا فيها ووراءها فالله يريد نفوسنا أيًا كان سلوكنا وأيًا ما تشعبت طرقنا.

و«الله محبة» لا بموجب توجه الحب للخلق ولأنه سبحانه يحب العالم فحسب، ولكن لأنه أولا 'يشاء' بوجود الدنيا فهو رحيم بها وثانيا، هو الحب لأنه عز وجل إعمال الوسائل وبين نتائجها. وحين يقول الإنجيل «هذا عند الناس غير مستطاع ولكن عند الله كل شىء

١٤٩ نيرفانا هى 'المركز الذى لا يتحرك' فى 'عجلة الكون cosmic wheal'، وبوذا هو تجلى 'اللاشىء' بمعنى أن نيرفانا تبدو كفراغ بالنسبة إلى العالم والاستنارة Budhahood, bodhi هى التحقق من أن العجلة هى اللاشىء Void بالمعنى السلبى والمتعالى للكلمة.

مستطاع» فإنه لا يُريد لشيء أن يكون خارج ذاته العلية.

وتتفق التجارب الروحية العظمى كافة على أنه ليس هناك معيار مشترك بين «كل شيء مستطاع». والحق أنه لا يفصل بين الله سبحانه والناس إلا حجاب رقيق، فالله تبارك وتعالى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، ولكن الإنسان أبعد عنه سبحانه بما لا يُقاس. فيصير ذلك الحجاب جبلا يقف الإنسان حياله محاولاً إزاحته بيديه عبثا فيبقى الجبل على حاله، ولكن لو أن الإنسان ثابر على الحفر فيه باسم الله سبحانه فسوف يختفي ويزول، فلم يكن موجودا على الحقيقة.